CONCONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD BURGUESA

Leo Kofler[1]

*

[1] Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1966, cuarta edición, 1971. Primera edición en castellano, 1974; segunda edición, 1997. Traducción de Edgardo Albizu

Tercera parte. *Contribución a la historia de la filosofía social*

Cuarta parte. *La contracorriente y sus momentos principales*

Bibliografía

En memoria de mis padres,
muertos en el campo de concentración
de Auschwitz.

«En todo desarrollo social, el poder que da la propiedad tiende constantemente a ampliarse a expensas de las clases más débiles». (…) «Pero la actitud de las clases propietarias no deja duda alguna acerca de que han decidido mantener su situación con todos los medios del poder estatal».

R. Gneist (teórico conservador-liberal del *selfgovernment*, 1816- 1895).

«Tan pronto como una reforma se ha hecho necesaria y ha llegado el instante de su realización, nada la detiene y todo la fomenta. Entonces los seres humanos serían felices si pudieran ponerse de acuerdo, si algunos cedieran algo de lo que tienen en exceso (...) Pero hasta aquí las crónicas de los pueblos no ofrecen ningún ejemplo de tal cordura cuando se trata de sacrificios; el que debiera hacerlos se niega; el que los desea los arranca, y tanto lo bueno como lo malo acontecen merced al empleo de agresiones ilegales y con la consiguiente crudeza. Todavía no se ha dado en el Estado otro poder que el de la fuerza». «El derecho sólo se consigue por obra de la fuerza».

F.A.Mignet (historiador conservador-liberal de la Revolución Francesa, 1796-1884).

Prólogo a la tercera edición

Los prólogos redactados en los años 1947 y 1948 en Halle (Saale) para las ediciones primera y segunda –esta última no señalada expresamente como tal a causa de ciertas dificultades con las instancias culturales del SED,[2] pero de todos modos depurada de muchos errores de impresión han sido apenas abreviados, aunque manteniendo su contenido, y se incluyen ahora como «Introducción». En cuanto al texto, ha sido escrupulosamente revisado a causa de sus deficiencias de información y de estilo, ocasionadas en las primeras ediciones por las dificultades que experimentaba el trabaja científico durante la emigración y hacia el fin de la guerra; pero, aparte de las deficiencias señaladas, la revisión y los agregados no revisten fundamental importancia.

De esto queda exceptuada la supresión de la primera parte del capítulo en que se estudia el derecho natural de los siglos XVII y XVIII. Allí había intentado probar que la diferencia gnoseológica entre el empirismo y el racionalismo es insignificante en filosofía. Pero, por más que esto sea verdad, el antagonismo de ambas corrientes no se agota en el ámbito de la teoría del conocimiento, según lo prueba de manera convincente Herbert Marcuse en su libro *Razón y revolución.*[3] Este autor confirma indirectamente mi opinión cuando dice: «El contraataque idealista no fue suscitado por los planteamientos empiristas de Locke y Hume». No obstante, la diferencia gnoseológica oculta otra diferencia, más esencial, a la que yo no había prestado atención. Vale la pena citar a Marcuse un poco más detalladamente; con ello se podrá mostrar al lector, que quizá tenga conocimiento tanto de la edición anterior como de la presente, cuál es el fundamento de la aludida supresión. Marcuse escribe:

> «Hemos intentado probar que el derecho de la razón a configurar la realidad ha dependido de la capacidad del hombre para establecer verdades universales (...) Los empiristas negaron estos conceptos [universales] (...) Esta conclusión de las investigaciones empiristas (...) redujo a los hombres a los límites de lo “dado”, al orden ya existente de las cosas y los acontecimientos (...) El resultado no fue solo el escepticismo sino también el conformismo».

[2] Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (Partido socialista unificado de Alemania).

[3] *Vernunft und Revolution*, *** en *Soziologische Texte*, Neuwied, 1962, vol. 13, pág. 28. [Agregamos el signo *** cuando se cita por primera vez, en las notas de cada capítulo, una obra que tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la *Bibliografía* en castellano al final del volumen.]

> «Los idealistas alemanes consideraron esa filosofía como una abdicación de la razón (...) Los idealistas sostenían que, si no fuera posible demostrar que los conceptos universales, que exigen tal necesidad y universalidad, son algo más que productos de la imaginación, entonces la razón debería inclinarse ante los dictados de las doctrinas empiristas».[4]

Más adelante Marcuse muestra el modo en que, por medio de la interiorización de la razón, poco a poco se pasó a considerar que la libertad racional –por la que se había bregado– era compatible con la realidad exterior.[5] Por otra parte, también por su objeto este problema pertenece más al dominio de un trabajo filosófico que al de un trabajo histórico; así se justifica, pues, que lo hayamos suprimido. Por las mismas razones no se han incluido en esta edición los cuatro últimos capítulos de la edición anterior.

A comienzos de 1944 apareció con el pseudónimo de Stanislaw Warynski un estudio metodológico,[6] que tuvo su complemento y continuación diez años después en *Geschichte und Dialektik* ([Historia y dialéctica], Hamburgo, 1955), fruto de las discusiones que mantuve con los intérpretes stalinistas del materialismo histórico. La dirección que la «ciencia» tomó, en genera!, para juzgar la obra fue la señalada por la consigna del profesor Hans Barth, de Zurich: probar que se trata de una «metamorfosis del materialismo histórico». En la reseña de la *Schweizer Rundschau* (Revista Suiza), católica, apareció una palabra más suave: «purificación». Ocurre que hasta entonces lo habitual era la versión dogmática y oriental de la concepción marxista de la historia. Durante mi actividad como profesor en la Universidad de Halle (Saale), los representantes oficiales de la ideología stalinista, sirviéndose de las mismas razones, me crearon grandes dificultades, cuya consecuencia fue la prohibición del libro. De hecho, si mi concepción pudo tener semejante efecto sobre los críticos del materialismo histórico –esto es, aparecer como una metamorfosis o una purificación– fue porque se esforzaba por situar con justeza la teoría marxista y por limpiarla de todas las interpretaciones mecanicistas; tales esfuerzos tenían que aparecer, ante la concepción equivocada de dicha teoría, como un acto arbitrario de reconstrucción del edificio del marxismo tradicional. Pero, en verdad, la teoría marxista no había sido alterada por mí, sino que esa alteración se había efectuado mucho antes, para adecuar aquella

[4] *Ibíd*., págs. 28-30.
[5] *Ibíd*., pág. 227.
[6] *Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Umriss einer Methodenlehre der díalektischen Soziologie*,*** 1944.

a su uso escolar stalinista y burgués. La conciencia de los intelectuales burgueses –de aquellos que son plenamente conscientes de lo que significan las cosas del espíritu– se muestra inclinada a aceptar el marxismo, más que en su forma «antigua», en la forma de lo que se presume es una interpretación; pero, en tanto así ocurre, es esa misma conciencia la que sufre una metamorfosis. A esto se agrega, como factor coadyuvante, el hecho de que los mejores representantes de la ciencia burguesa se hayan acercado en diferentes grados al materialismo histórico. Para probarlo, basta recordar las obras de investigadores tan importantes como Max Weber y Ernst Troeltsch.

En la presente obra intentamos verificar el método expuesto en los dos libros antes citados; para ello tomamos como base un considerable número de problemas todavía no resueltos por la historia moderna, o que no lo han sido de manera suficiente. En tal sentido, lo fundamental para nosotros no puede consistir en proporcionar un análisis de fuentes; además, vemos con grandes reservas la historiografía predominante hasta hoy y que sin duda estaba justificada en su tiempo: la que se limita a la sola investigación de fuentes. Por el contrario, el propósito de este libro es narrar la historia en forma «comprensiva» (pero prescindiendo de toda la carga metafísica que tradicionalmente va adherida a esta expresión, en sí rigurosa y precisa). La ciencia histórica de la burguesía también conoce un procedimiento semejante; es lo que muestra Ernst Troeltsch,[7] quien escribe:

> «Para el trabajo que aquí se presenta, lo que importa esencialmente es el segundo grupo [a saber: el conocimiento de la “unicidad interna de toda vida”] (...) mientras que la investigación acerca de la conducta y la acción fácticas de los poderes cristianos, que son poderes de ideas, frente a los círculos de la vida política y económica, solo interesa en cuanto constituye el supuesto para responder a esas cuestiones de principia Acerca de tales problemas de comportamiento fáctico, mi trabajo dispone sólo en medida muy restringida de una investigación de fuentes propia (...) por lo menos acerca de la Iglesia antigua y medieval. El mérito que pudiera tener en modo alguno reside en una investigación independiente centrada en las fuentes, sino en el examen autónomo de la unificación de la totalidad –unificación que resulta de las circunstancias y la constelación de intereses respectivas– en una teoría de la actitud del hombre religioso ante lo político-social. De todos modos, en lo que se refiere a los hechos, espero haberme atenido siempre a las mejores descripciones».

[7] *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos), 1912.

Así, pues, Troeltsch distingue con mucha nitidez entre las habituales cuestiones de hechos y el auténtico significado –que es preciso subrayar– de los fenómenos espirituales en el campo social. Para alcanzar este último objetivo no considera necesario revisar todos los resultados de la investigación, ya realizada en el dominio fáctico, por medio de un retorno a las fuentes –pues así nunca se iría más allá de la habitual exposición del material–; basta servirse de las «mejores descripciones». Además, este método tiene la ventaja de no dejar en el olvido a gran número de historiadores importantes, que, merced a sus investigaciones especializadas, escrupulosas en grado sumo, han posibilitado el mayor progreso en el camino hacia la interpretación «comprensiva» del acontecer histórico en cuanto totalidad. En el resumen de la historia de las ciudades, que presento en el capítulo «Democracia y oligarquía en la ciudad de la Baja Edad Media», me apoyo en parte en el material que me han suministrado las lecciones del profesor Werner Kaegi, de Basilea.

Las difíciles circunstancias que rodearon mi traslado desde Basilea hasta Halle (Saale) al terminar la guerra fueron las responsables de la pérdida de todo el aparato bibliográfico. Se lo pudo reconstruir, si bien fue imposible reproducir con exactitud la referencia a la paginación de las obras. Sepa el lector disculparnos teniendo en cuenta las dificultades aludidas.

Introducción

Absorbida en estructurar los medios formales de la investigación de las fuentes –tarea en sí misma de extrema importancia–, la ciencia histórica no pocas veces intuyó la insuficiencia del empirismo naturalista y superficial de sus métodos de estudio, consistentes en compilar hechos para formar una «conexión». Justamente Ranke, el más genial de los grandes historiadores –y al mismo tiempo el más infortunado a causa de su típica ceguera para los problemas–, afirmó con mucha frecuencia la necesidad de sobrepasar los límites de la historia puramente descriptiva y avanzar hacia el conocimiento de una conexión plena de sentido, abierta en profundidad. Pero esta tendencia nunca alcanzó significación práctica en la historiografía del siglo pasado, como tampoco en la del actual, configurada de manera semejante. Característica de este estado de cosas es la hostilidad de Ranke hacia Hegel y su método dialéctico, hostilidad que ha ejercido influencia duradera.

En esta introducción apenas es posible exponer la diferencia de los métodos. No obstante, por medio de un ejemplo trataremos de demostrar lo dicho, al menos en forma sumaria. Nos proponemos rechazar la opinión de Ranke y su escuela, según la cual –como dice el prefacio de su *Englische Geschichte*[8]– el historiador tendría como tarea *o bien* «comunicar informaciones aún desconocidas sobre los hechos» o bien «formular una nueva concepción de lo ya conocido». Para el sostenedor del método dialéctico, ambas posibilidades son idénticas, en cuanto el ocuparse de los hechos no puede ser separado de su transformación «comprensiva», que es la que los vuelve hechos reales y verdaderos. Y aunque la «pura» comprobación de hechos es imprescindible, considerada en sus fundamentos no aparece como una tarea científica sino como un trabajo preparatorio de índole técnica. También Max Weber lo ha dicho con toda claridad.[9] Los hechos obtenidos son y siguen siendo meros «jeroglíficos», imágenes abstractas de carácter aparente e ideológico, hasta tanto no se haya logrado reproducirlos en el nivel de su determinación como momentos de una totalidad ricamente articulada, ni se haya superado la fijeza de los «contrarios no mediados», como dice Engels. Veamos nuestro ejemplo. El estudio dejas fuentes muestra que Lutero reconoció tres de los siete sacramentos, porque, efectivamente, la Biblia solo habla de aquellos. Con esto se satisface la investigación «crítica» de las fuentes. Toma esta el

[8] L. von Ranke, *Englische Geschichte, vornehmlich im 17. Jahrhundert,* (Historia de Inglaterra, particularmente en el siglo XVII), 1859-68.
[9] M. Weber, *Wissenchaft als Beruf,* *** 1919.

contexto citado como un «hecho» histórico bien comprensible y lógicamente ajustado. Una vez descubierto, este hecho se convierte en uno de los sólidos pilares de todas las investigaciones acerca del luteranismo originario, y, mediante su combinación con otros hechos que concuerdan entre sí, se obtiene esa red fáctica que permite al historiador avanzar «seguro» en su descripción histórica. Para permanecer en nuestro ejemplo digamos entonces que el hecho –susceptible de ser documentado– de que Lutero reconociera a la Biblia como fuente principal de la sabiduría cristiana explica por completo el otro hecho citado al comienzo: sólo reconoció tres sacramentos; y esta explicación se considera a tal punto suficiente que cualquier otra cuestión sobre el particular parece superflua.

Así es como no asombra que el entendimiento histórico se atenga, autosatisfecho, a la «explicación», fundada en los hechos, de que los tres sacramentos de Lutero se basaban en su fidelidad a la Biblia. Pero la más simple –y por eso todavía no dialéctica– referencia a una conexión más amplia de fenómenos enseñaría, de inmediato, que en la época de Lutero había otros grandes movimientos religiosos, como el de las sectas y el calvinismo, que, al igual que él y en una oposición parecida a la autoridad del Papa, remitían enérgicamente al texto de la Biblia, al que consideraban única fuente del conocimiento religioso, pero rechazaban todos los sacramentos en su sustancia, aunque de ellos, ciertamente, se habla en la Biblia. Y aun cuando no existiera esta posibilidad, tan instructiva, de comparación con otros movimientos, un intento enérgico de referir los fenómenos a la conexión total del ser histórico haría visible que Lutero también tomó parecidas decisiones, drásticas, frente a otros múltiples problemas, para los cuales no podía extraer esclarecimientos de la Biblia; pensemos solo en el pago de intereses, en el mantenimiento de la idea medieval-gremial de las profesiones, en la condena de la *ratio,* que por doquier iba prevaleciendo y a la que su propio espíritu crítico había promovido. Salta a la vista que la conciencia de Lutero no fue formada por la Biblia sino por el ser histórico mismo, en el cual el individuo, activo o pensante, está fatalmente inserto. También los individuos destacados extraen sus problemas de este ser histórico, y no los resuelven arbitrariamente sino de acuerdo con este ser. Después, pueden admitir que este o aquel testimonio responde a su punto de vista, con lo cual, por cierto, puede darse ocasión a que tales testimonios sean considerados como el fundamento *exclusivo* del reconocimiento de una forma de ver la realidad.

Hay, pues, hechos y hechos; depende de cómo se los considere. Pero adviértase que con la comprensión, que acabamos de desarrollar mediante el ejemplo del luteranismo, acerca de la necesidad de considerar los fenómenos en su enraizamiento dentro de la totalidad del ser histórico, apenas hemos pisado el umbral de un planteo de problemas realmente nuevo, y quizá ni siquiera esto. Pues tan pronto como hemos comprendido los fenómenos históricos en cuanto figuras concretas e individuales, es decir, figuras políticas, sociales, jurídicas, religiosas, artísticas, únicas y esencialmente irrepetibles, se plantea –y solo entonces– la cuestión siguiente: ¿Cómo se puede, en verdad, tener acceso a estas figuras, y en especial a su esencia histórica, la cual solo se vuelve comprensible y, por ello, analizable a partir de la funcionalidad de las figuras en el todo? De modo que la investigación comienza justamente allí donde la historiografía tradicional termina, y si ha de responder a sus propios supuestos metódicos tiene que recorrer el camino que va desde los «hechos», hallados según fuentes, hasta lo realmente fáctico del proceso histórico; para ello los fenómenos deben despojarse de su envoltura aparente –que el entendimiento cotidiano, tanto en forma popular cuanto en forma científica, concibe con superficialidad– y revelarse en la verdad que les es esencial.

Desde luego, el lector espera que lo tomemos de la mano y, con el ejemplo propuesto –el luteranismo–, lo llevemos poco a poco por el camino de la investigación que hemos delineado. Pues solo así verificaría con sus propios ojos lo que hemos llamado diferencia de métodos. Remitimos al análisis del luteranismo presentado en el capítulo correspondiente de este libro. No obstante, y teniendo en cuenta el objetivo perseguido por esta introducción, se puede adelantar algo referido al núcleo de la problemática del método dialéctico.

Hemos hallado que la doctrina sacramental de Lutero aparece, ante un análisis más detenido, como un elemento orgánico de un amplio contexto ideológico, que, por su parte, se encuentra en directa referencia al ser temporal-histórico. Pero sería totalmente erróneo –partimos así de una fecunda negación– pensar el nexo entre realidad histórica y espíritu sujeto al tiempo como una relación que se efectúa por medio de un simple «reflejo», según lo entiende una reiterada interpretación de la dialéctica. Antes bien, cuando repara lo suficiente en la totalidad en cuyo espacio se mueve, el pensamiento se concibe como momento de la *actividad* o *autorrealización* del sujeto histórico (sociedad, nación, clase, etc.), a despecho de toda la multiplicidad y contingencia que le son necesariamente inherentes, contingencia que a menudo se supera como tal por cuanto ella, en la «contigente»

unicidad irrepetible, ilumina más hondo la estructura del ser que todo lo que puede hacerlo la turba de los espíritus «aunados por el mismo credo». De esto resultan dos cosas: *en primer término*, que este sujeto pierde aquí la apariencia de ser contemplativo, apariencia que, en realidad, es ajena a él, pero que la forma de ver empirista ha tratado de imponer de modo que el pensamiento viene a ser considerado como si ante el proceso histórico tuviese la actitud del puro espectador y no participase de él (aunque en cada caso lo haga en forma particularísima). Pero esta participación no significa, como sostiene la teoría stalinista, que «reaccione» con posterioridad, sino que es lo que pone en marcha el proceso del ser mismo porque posibilita continuas decisiones en cuanto condición del actuar. *En segundo término*, los fenómenos espirituales reciben, merced a este ponerse-en-relación con el ser-sujeto de la historia, un aspecto totalmente nuevo frente a la interpretación empirista habitual; la razón está en que aquí se rompe la envoltura externa y aparente, tal corno con necesidad la produce el «entendimiento» que aisla, y se manifiesta la esencia interior de los fenómenos. Para hacer comprensible lo que aquí se quiere decir basta con remitir a la interpretación que Lukács ha dado del *Fausto* de Goethe,[10] interpretación elaborada según el método dialéctico y que, en conjunto, resulta convincente.

El espejismo de que lo espiritual se produce en las retortas de laboratorios puramente espirituales tiene su origen, *por una parte*, en que el modo de consideración histórico restringido a lo empírico cae víctima de la ilusión de que los portadores del espíritu son objetos de investigación aislables. Este enfoque histórico no comprende que, a pesar de la unicidad fáctica de los fenómenos individuales, los sujetos que actúan en la historia también se sirven de las cabezas más solitarias y abstractas –las que, sin embargo, no están fuera del mundo sino que pertenecen a él– para contemplarse a sí mismos, es decir, para alcanzar una *autocomprensión* (que, no obstante, puede ser una forma «falsa», engañosa, de autoconocimiento), y que lo hacen porque este autoconocimiento, incluso en la forma de actividad de los productores espirituales, constituye el supuesto para la realización práctica de los pasos históricos, es decir, es lo que en primer lugar hace posible el ser histórico. Puede que sea muy grande la distancia entre la vida de la sociedad y las formas espirituales de expresión inherentes a ella, por ejemplo el arte; el productor de estas formas siempre tiene su puerta abierta al mundo –y esto es tanto más seguro cuanto más tiene la capacidad de ser creador–, no importa si es o no consciente de ello ni si, al traducir las vivencias a su

[10] G. Lukács, *Faust-Studien*, en *Goethe und seine Zeit*, *** Berna, 1947; reimpreso en *Werke* (*Obras*), Neuwied, 1965, vol. 6.

lenguaje, se sirve de abstracciones sumamente «alejadas de la vida». *Por otra parte,* la ilusión que hemos caracterizado tiene todavía otro fundamento: a causa de la transfiguración y desfiguración ideológicas del ser que resultan de la estructura del ser mismo en el proceso del autoconocimiento espiritual (teológico, artístico, filosófico), no se pone de manifiesto para el entendimiento vulgar la relación necesaria entre la esfera de la praxis y la del espíritu; esa es la razón por la cual dicho entendimiento, apoyado tanto por las tendencias aislantes propias de su pensar como por una estructura del ser que encubre la totalidad de nuestra actual época histórica, se ve constreñido a negar tal relación. (También aquí es de lamentar que en este marco debamos contentarnos con afirmaciones generales.)

En un resumen provisional llegamos al resultado de que la historia es verdaderamente concebible solo en la forma de la *relación sujeto-objeto,* la cual, empero, no puede realizarse sino «a través de la cabeza del hombre», por medio de la conciencia, de la cual el espíritu abstracto y sus productos no solo son su criatura más selecta, sino también la más imprescindible para la autorrealización de la historia. Lo que en general vale para los fenómenos ideológicos de la historia, vale no menos para los fenómenos políticos de la misma. La historiografía «pura» gusta de presentar el material hallado en las fuentes y ordenado de manera «crítica» como el fundamento suficiente para la descripción y explicación de los fenómenos políticos. Pero lo que consigue con esto, en el mejor de los casos –es decir, si no sucumbe a la representación que los mismos hombres del pasado construyeron acerca de sus propias instituciones–, es una descripción externa de ciertas instituciones políticas, con lo cual la esencia y la significación de estas casi siempre pasan desapercibidas. Si, por ejemplo, la investigación tradicional ha conseguido disponer de material suficiente para el conocimiento, en sus particularidades características, de esa época única que es el absolutismo progresista –la investigación tradicional no lo designa así– en Francia, España, Inglaterra, Italia (las *signorie)* y los Países Bajos, ello no significa aún que la haya reconocido en lo que constituye su esencia. Nunca ha podido llegar a comprender que –y por qué– el absolutismo progresista muestra una estructura complicada, que se sustrae a la chata apariencia de lo que es «según las fuentes»; tampoco ha podido penetrar en lo que significa como fenómeno necesariamente inherente a la sociedad individualista y liberal del Renacimiento, ni dónde están sus raíces y qué funciones cumple.

Hay también ejemplos eminentes de cómo un pensador, dotado de una profunda penetración teórica, se adueña de determinados fenómenos con un propósito crítico, pero no alcanza –o lo hace sólo deficientemente– a ir más allá de la apariencia, con lo cual yerra la solución. Entonces se queda en una *descripción* ingeniosa del objeto, muchas veces extremadamente valiosa, pero que es solo una descripción. Ejemplos significativos los tenemos en los libros *Pbilosopbie des Geldes*[11] (Filosofía del dinero) de Simmel y *Sociología del Renacimiento*[12] de Von Martin. En ambos casos, los autores permanecen, en lo esencial, en la esfera de la apariencia cosificada de la sociedad mercantil, cuyos problemas solo se pueden resolver en el plano teórico refiriéndolos estrictamente a las relaciones humanas concretas de la sociedad mercantil del capitalismo, incipiente o desarrollada. De tal modo, los autores sucumben a esta apariencia cosificada. Un ejemplo lo encontramos en las categorías que formula Von Martin –«imperio de la cosa» o «dinero»–, que el autor no desarrolla con mayor amplitud. (En su libro sólo habla una vez de la sociedad mercantil y lo hace en una nota de pie de página, con lo cual resulta obvio que este nivel de conocimiento, aunque dotado de significación categorial, necesita una mayor dilucidación.)

Pero aún hay un elemento que pertenece, y no en último término, al conocimiento descriptivo correcto –es decir, no unilateral– de lo histórico: saber que la *apariencia* de los fenómenos históricos, a la que cabe distinguir de la esencia de estos, no estriba en una mera «ilusión» subjetiva, sino que representa un elemento *necesario* del proceso general y de su realización. No se trata únicamente de disolver la apariencia en favor del conocimiento de la esencia, sino también de explicarla, en cuanto apariencia, en su funcionalidad histórica y, con ello, en su necesidad. La conciencia histórica existe en el dominio de la apariencia; esta conciencia se manifiesta en la forma de ideologías sistematizadas o bien de conceptos directos de las realidades; se muestra, por ende, como un *elemento existencial* incancelable de lo histórico o, lo que es lo mismo, de la relación real sujeto-objeto propia del proceso histórico. Además, y como consecuencia de lo anterior, forma parte de un correcto enfoque de la historia la comprensión de que la apariencia solo puede disolverse mediante la realización de las tendencias que están en su base; nosotros mismos, en el «presente», en el que podemos hacer valer en la práctica nuestro conocimiento crítico de la apariencia, no tenemos otra posibilidad que acelerar el proceso de la autodisolución de la apariencia

[11] Edición 1900.
[12] Edición 1932.

promoviendo el proceso de autorrealización de las tendencias que actúan dentro de la contradictoria relación sujeto-objeto.

Tomemos otro ejemplo. El individualismo del hombre renacentista no solo oculta a su conciencia la íncancelable pertenencia del individuo al todo social, sino que también responde plenamente a la estructura de la sociedad mercantil en desarrollo, dentro de la cual cada individuo se presenta de manera necesaria como parte autónoma y de idénticos derechos en la relación contractual. Mediante este individualismo, que se abre paso en la conciencia, se vuelve posible, por un lado, un modo de comportamiento merced al cual se fomenta sil conformación y realización *prácticas* frente a las tendencias aún no superadas del orden irracionalista-corporativo; esto quiere decir que el individuo alcanza aquí una forma determinada de *«autoconocimiento»* (en este caso, por ejemplo, es un saber acerca del valor de la personalidad autónoma), que le permite desplegar con sentido la actividad dentro de un espacio de relaciones sociales, tal como existen en un determinado período histórico. Por otra parte, así se arriba a la formación de elementos intuitivos cayos contenidos, a pesar de que no son otra cosa que ideologías *ilusorias,* son vividos por el individuo como componentes esenciales («naturales») de la realidad social, y por eso pasan por ser condiciones incancelables de su actividad práctica. Así se originan las denominadas «categorías» ideológicas. La categoría (tal como la concebimos sociológicamente) tiene la especificidad de que infunde, a quien se halla cautivo dentro del pensamiento categorial, la creencia en un mundo de «realidades» fijas, de las cuales el individuo se considera obligado a partir, en sus acciones, como si se tratase de «hechos» inconmovibles. También las categorías, y ellas en modo muy especial, cumplen la misión de posibilitar una actividad congruente con el ser, bajo el supuesto de una conciencia «falsa» o, lo que es lo mismo, del carácter incognoscible del mundo objetivo para el individuo que participa de él.

Yendo un paso más allá en la problemática señalada, se muestra, además, que la historiografía tradicional fracasa porque, encontrándose inerme, a causa de su carácter adialéctico, frente al fenómeno del devenir (del proceso) que todo lo reúne en unidad, experimenta la misma impotencia frente a la índole *antinómica* de la realidad. Entre las antinomias del ser histórico que son insolubles para la conciencia histórica se cuentan, por ejemplo: ser-pensar, realidad-posibilidad, subjetividad-objetividad, libertad-necesidad, ser-deber ser y praxis-ética. Por eso ocurre que, en la imaginación de los historiadores (y no solo de ellos), los elementos de estas antinomias –opuestos entre sí– se independizan y se elevan hasta convertirse en categorías rígidas,

es decir, suprahistóricas, «lógicas» (se las concibe como tales porque se las formula con independencia de la realidad histórica, en virtud de determinados medios lógico-formales), con las cuales después se acercan a la historia. La formulación «lógica» de estas categorías se efectúa, desde luego, de acuerdo con el carácter de la propia necesidad ideológica. Así se llega a representaciones categoriales totalmente determinadas sobre conceptos tales como libertad, democracia, parlamento, justicia, etc., y luego estas representaciones se aplican irreflexivamente a circunstancias del pasado totalmente diferentes, con lo cual resulta inevitable que se omita lo esencial de los fenómenos. Es verdaderamente divertido ver cómo historiadores «de renombre» califican la historia de Inglaterra como «liberal» porque allí existió Parlamento desde época remota. Con ello «sólo» se pasa por alto que en los Estados Generales de Europa continental la burguesía se pronunciaba en forma autónoma, mientras que en el Parlamento inglés los caballeros feudales impedían la libre expresión de opiniones en la Cámara Baja, y que, por eso, los Estados Generales gozaron de hecho de mayor libertad: he ahí la razón (!) por la cual no se los convocaba tan regularmente como a los Parlamentos ingleses, a los que no se temía, como se temía a los *Estados Generales*, sino que se los utilizaba como instrumentos; tampoco se considera que, cuando Inglaterra entró en un período de progreso social, en la época de los Tudor, el obstáculo parlamentario –por aquel entonces el Parlamento tenía un carácter esencialmente no-burgués– fue eliminado para favorecer el desarrollo de la burguesía, etc. El rígido concepto burgués-liberal de parlamento, deducido mecánicamente de las representaciones burguesas, fue transferido a ciegas a circunstancias del todo diferentes; los hechos históricos fueron concebidos, no de manera adecuada a la realidad histórica, sino al pensamiento *categorial* del historiador burgués.

Se dice que el siglo XVIII careció de sentido histórico. Esto es injusto: Bayle, Montesquieu, Voltaire, Buffon, Diderot, Condorcet, entre otros, prueban lo contrario. Lo que aún le faltaba era el método de crítica de fuentes para investigar fechas y sucesos, que solo se desarrolló en el siglo XIX. Pero muy pronto se experimentó también el límite de este método: Los hechos son concebidos con estrechez; no expresan toda la extensión de sus contenidos; el descuido de su función fáctica a causa de la desconsideración por la totalidad, tanto metódica como concreta, es culpable de que su esencia se ignore; por las mismas razones, permanece incomprendida la dinámica interna de la historia, de modo que el transcurso histórico unitario resulta fragmentado en series independientes de acontecimientos, o bien aparece como producto de una construcción.

De todo ello resulta, una vez más, la típica ceguera para los problemas, que fatalmente lleva a que la sociología se adueñe de la historia; esto, a su vez, no tiene mayor éxito, porque la ruptura de la unidad entre historia y sociología por fuerza tiene un efecto funesto sobre ambas. (No hemos de tratar aquí el modo en que casi todas las orientaciones de la sociología moderna descuidan el conocimiento histórico y se consagran a meros intereses pseudosocio-lógicos, eventualmente de psicología social o de psicología de la cultura, o bien limitados al ordenamiento descriptivo de ciertos rasgos siguiendo puntos de vista formales.

Aun cuando nuestro diagnóstico de los límites del método prevaleciente en la investigación histórica solo es compartido por muy pocos, de continuo aparecen voces críticas que suscitan las más diversas objeciones. La consecuencia es una grave crisis de la historiografía. Se produce un fuerte choque entre las posiciones antagónicas de Schmoller y Wagner, Below y Sombart; entre la corriente de la «comprensión» fundada por Dilthey y la racionalista tradicional, y entre las líneas burguesa y marxista. Hombres de fama mundial como Benedetto Croce y Max Weber se ponen del lado de los críticos, si bien cada uno a su modo, pues Croce al mismo tiempo se opone al marxismo y vuelve contra él la dialéctica, mientras que Weber hace concesiones tanto a la orientación comprensiva como a la marxista; y nada digamos de Ernst Troeltsch y otros autores renombrados, que aceptan, en principio, el materialismo histórico. Si se busca una característica común a todos quienes se oponen a la tradición positivista, pero que, a la vez, quieren evitar el irracionalismo insondable al que parecía conducir la «comprensión», se puede decir que intentaron navegar entre estas dos peligrosas rompientes. Se trataba de eludir esta peligrosa alternativa: o bien la experiencia estricta-mente histórica renuncia a la comprensión, o bien la comprensión renuncia a la estricta experiencia histórica. Pero ellos no consiguieron una claridad metódica en el sentido de una sistemática de la investigación que fundase racionalmente un enfoque profundizado de la historia, y superase la antigua historiografía. Para reconocer las razones de esto, debemos emprender una reflexión, aquí solo posible en forma de indicaciones sumarias.

El defecto principal de la concepción «comprensiva» de la historia –es decir, la que parte de la impresión de que la realidad está desgarrada y se subordina de hecho a esa impresión– consiste en que pasa de largo, ciega, ante los conceptos determinantes fundamentales de «mediación» y «totalidad». Hegel demuestra que, al entendimiento que se exterioriza dentro de su modo de ser así –también se lo puede llamar espontáneo o natural, y esto quiere decir:

no provisto de la capacidad de aprehender espontáneamente la totalidad–, los fenómenos individuales se le ofrecen esencialmente como tales, y no en su «mediación» recíproca y respecto del proceso de la totalidad. Hegel caracteriza a esta conducta del «entendimiento» como «reflexión». Reviste especial importancia advertir que Hegel no considera, empero, que la «reflexión» sea superflua, sino que reconoce en ella un momento incancelable del proceso concreto y total (de lo «absoluto»). El mero aprehender las cosas «según el entendimiento» –también se puede decir: según los hechos– sigue siendo, pues, no solo el necesaria punto de partida del camino *metódico,* sino un elemento del proceso histórico *concreto* en el cual los sujetos se aprehenden a sí mismos y a los fenómenos que los rodean, y lo hacen primaria y necesariamente «según el entendimiento», obrando según ello. De ese modo se origina aquella posibilidad de la ilusión o apariencia, de la que hemos hablado antes, la cual, sobre la base de la ocultación «según el entendimiento» de la verdadera esencia de las cosas, se moldea de acuerdo con la estructura concreta de la época histórica y con las necesidades de los sujetos históricos. La existencia de las ideologías y el importante papel que cumplen en la historia humana se explican, pues, según su posibilidad, por la particular estructura de nuestro «entendimiento»; y, según su realidad, por las condiciones concretas del proceso histórico.

A pesar de que con estas pocas indicaciones se está lejos de haber agotado toda la metodología de la dialéctica histórica, con ellas se ha caracterizado su principio capital. Pero he aquí lo decisivo en relación con esto: en cuanto se cumple, en forma vivida y rechazando la abstracción vacía, la exigencia de mediar cada uno de los momentos en el proceso total –exigencia que Hegel y todos los dialécticos formulan reiteradamente–, nunca puede caerse en una «generalización», en el sentido de ciertas sociologías, generalización en que lo individual, lo único e irrepetible de la historia de algún modo experimenta una reducción de su significado o es negado simplemente como tal. Si bien se atribuye a lo universal y supraindividual una significación completamente básica en la constitución del concepto de totalidad, en la dialéctica esto no acontece a expensas del momento, que, por el contrario, merced a su mediación extremadamente concreta con esta totalidad, solo entonces aparece en su esencialidad total y puede ser reconocido en su plena validez histórica. La sociología dialéctica se distingue por principio de cualquier sociología «racionalista» (= «según el entendimiento») en que esta, como dijo Rickert, entiende que «individuo más individuo forman multitud» y no advierte el carácter de los momentos, que son elementos incancelables, es decir, singulares, del movimiento contradictorio de la totalidad.

Esto no rige para la concepción materialista de la historia, de la que se puede decir que es la teoría de la historia peor comprendida del presente. Todas las consideraciones que hemos hecho hasta aquí se fundan, sin excepción, en ella.

El materialismo histórico reviste especial significación para la historiografía, porque arroja una luz nueva sobre el concepto de «hecho». Hemos mostrado que solo al espíritu no-dialéctico se le presenta este como lo simplemente dado. Además, la teoría marxista muestra que el hecho debe significar algo totalmente distinto dentro de las diversas relaciones sociales. Ya en el año 1822, Hegel tomó posición frente al método unilateral de crítica de fuentes, representado por Niebuhr, con estas palabras que aún hoy conservan toda su verdad:

> «Tampoco el historiador corriente y mediocre, que pretende comportarse de una manera solo receptiva (...) es pasivo en su pensamiento; trae consigo sus categorías, y a través de ellas ve lo existente».[13]

Pero ni el historiador «corriente y mediocre» ni el historiador destacado producen de manera arbitraria estas categorías, sino que le son impuestas con una necesidad determinada por la realidad, y el historiador, considerado subjetivamente, es por completo ajeno a ello. Ahora bien, esa realidad es el hombre social en sus relaciones sociales determinadas. Aquellos historiadores que no son capaces de hacer frente a la propia limitación categorial sucumben con frecuencia, dice Marx, a la ilusión de creer que están tanto menos influidos por cualquier extravío subjetivo cuanto más «simple, natural y desinteresadamente» se conducen, cuanto más se creen «alejados de toda sutileza». Por eso consideran la dialéctica, que es un modo de pensar contrario al suyo, como sutileza metafísica, y tienen por absoluta arbitrariedad el manejo del material, que, en el método dialéctico, es fluido, movible, infringe con frecuencia la cronología y socava el fundamento de los «hechos», tan firme en apariencia. No pocos historiadores marxistas –como es comprensible, la mayoría se encuentra entre los historiadores del stalinismo, fuertemente teñidos de matices positivistas– sienten gran respeto por esta «crítica». Puesto que, como Marx hace notar con acierto, los fenómenos sociales son todos contemporáneos y se condicionan unos a otros, la rígida sujeción a la serie temporal a veces puede llegar a convertirse en un obstáculo que impida comprender lo histórico. Tampoco la ligazón causal unilateral de los acontecimientos pone de manifiesto otra cosa que la

[13] *Philosophie der Geschichte*, Reclam, 1961, pág. 51.

facticidad categorial de los momentos, es decir, su existencia aparente, en la cual, en este caso, permanecemos fijados de manera no mediada. Un método que quiera hacer justicia al complicado movimiento de la realidad, ha de ser movible al máximo. Marx lo expresa en una carta a Kugelmann[14] cuando indica que «el libre movimiento dentro de la materia» es la paráfrasis del método dialéctico. En general, se ha omitido por completo el hecho de que Marx aportó al tema de la investigación dialéctica de la historia algo más que la mera teoría del materialismo histórico en su acepción estricta. Esta circunstancia también arroja luz sobre el método que aquí se ha caracterizado como «comprensivo», al cual no pueden avenirse muchos que también se hallan en el campo del materialismo histórico. Sin embargo, este método no es, en verdad, otro que el de Marx. Por cierto que la mera denominación podría cambiarse, pero aquí se trata de la cosa misma. Mucho antes de que los eruditos burgueses –constreñidos a sacar a la ciencia histórica del callejón sin salida del naturalismo, donde se metía cada vez más profundamente– reclamasen a los historiadores abandonar la superficie y penetrar en las profundidades del acaecer histórico, a fin de liberar a la historia de la mera descripción, volviéndola «comprensible» –el primero que usó la palabra «comprensión» en este sentido fue Dilthey–, Marx había defendido un «modo de consideración intutivo» frente a la descripción tradicional, que permanece en la superficie. En 1846, es decir, poco antes de la redacción del *Manifiesto Comunista*, escribe:

> «Sus supuestos [los del modo de consideración materialista] son los hombres, no en un aislamiento o fijación fantásticos, sino en su real proceso de desarrollo, empíricamente *intuible,* bajo determinadas condiciones. Tan pronto como se ha expuesto este espacio vital activo, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como ocurre aun en los empiristas, todavía abstractos (...) *Por el contrario*, la dificultad *comienza solo en el momento* en que nos entregamos a la *consideración* y ordenamiento del material (...) a la exposición *real».*[15] [Las bastardillas son nuestras.]

[14] *Briefe an Kugelmann*, *** 27 de junio de 1870, Berlín, s. f.
[15] K. Marx y F. Engels, *Werke* (Obras), Berlín, 1962, vol. 3, pág. 27.

Este pasaje de *La Ideología Alemana* muestra que, según Marx, lo más correcto es arrostrar la «dificultad» de aprender a «comprender» la vida histórica como un proceso vital *«intuible»,* en oposición al mero materialismo «*contemplativo*», cosa que Marx dice no solo en *La Ideología Alemana* sino también en sus *Tesis sobre Feuerbach.*[16] Téngase en cuenta la fuerte diferencia entre un enfoque «contemplativo» y un enfoque «intuitivo».

En el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Marx se expresa otra vez de manera muy semejante. También aquí distingue tajantemente entre la mera exploración de los hechos y la exposición del «movimiento *real»,* de la *«vida* del material», exposición que comienza, según Marx, *«solo después»* que se ha realizado el trabajo preparatorio de coleccionar, apropiarse y ordenar el material. Marx dice con acierto: «Si se logra esto y la vida del material se refleja ahora idealmente, puede parecer que se está ante una construcción *a priori»*.[17] Naturalmente que a los fanáticos de la «exactitud», fanáticos burgueses y mecanicistas «materialistas», que bogan entre las olas del mar de los hechos, les parece «construcción *a priori»* cualquier intento de investigar la confusión, la complicación y el movimiento del mundo de los fenómenos históricos a partir de la esencia «vital» que le es propia, es decir, de volver este comprensible como movimiento *«real»* de la *«vida»* social. No por mero azar estos pasajes de Marx (y en especial el primero) pasaron siempre inadvertidos, pues solo se tiene en cuenta lo que se comprende y no perturba las propias opiniones. Así, por ejemplo, se ha repetido mil veces, y con razón, la frase que sigue inmediatamente a la que hemos citado, que se refiere al método dialéctico. Pero la que viene después, en la que Marx exige que no se trate a Hegel como un «perro muerto», permaneció «olvidada» durante largo tiempo. Sin embargo, hay una nueva y refrescante corriente de aversiones antimecanicistas y antidogmáticas, dirigida contra toda la habilidad para trivializar que se ha adueñado del materialismo histórico, habilidad que además se presenta siempre presuntuosamente en la forma de una apología hipócrita al servicio de la mutación de la democracia socialista, que Marx reclamaba con toda consecuencia,[18] en una dictadura *sobre* el proletariado y *sobre* todo el pueblo; solo esa nueva corriente ha vuelto a recordar que Hegel fue quien, como dice Marx, «expuso primero las formas universales del movimiento (de la dialéctica) de manera amplia y consciente».

[16] *Ibid*., pág. 533 y sigs.
[17] *Ibid*., vol. 23, pág. 17.
[18] K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankeich*,*** en K. Marx y F. Engels, *Werke*, *op. cit*., vol. 17, págs. 313-65; reimpreso, también, en la selección de F. Borkenau, Fischer-Bücherei, pág. 177.

En esto no se trata de Hegel sino de la dialéctica, que justamente en su forma «racional» y liberada de su «envoltura mística» (Marx) cabe preservar de cualquier mezcla con el método de los «empiristas abstractos». Una vez comprendido todo esto, tendría pleno sentido cambiar el nombre «comprensión» por el que Marx había acuñado: «modo de consideración intuitivo», sí este se hubiera generalizado más de lo que realmente ha ocurrido.

Lo que ante todo interesa, pues, es no limitarse a un mero narrar y describir la historia; es preciso explicarla concibiéndola como totalidad, y poniendo de continuo en relación todos los momentos históricos con esta totalidad. A esta actitud metodológica se la designa también con las palabras «interpretación» o «comprensión». Pero en todo caso hay que salir al paso, delimitando con nitidez nuestra actitud frente a cualquier abuso neorromántico de estas denominaciones, del habitual malentendido que imagina la interpretación o comprensión histórica –como es habitual decir desde Windelband, Dilthey y Rickert– cual si fuera obra de una metodología indisciplinada, irracionalista y subjetivista, Por cierto que el moderno irracionalismo de Stefan George, Kahler y Gundolf desacreditó el concepto de comprensión, del que se apropiaron. Es verdad que Windelband y Rickert acentuaron la importancia de la actitud comprensiva frente a la historia. Pero se enredaron más aún en un descriptivismo no dialéctico, en cuanto consideraron que lo «individual» era lo único verdaderamente existente y rechazaron cualquier interpretación sociológica. De este modo el historiador resultaba colocado ante una opción: o bien considerar que la mera descripción del transcurrir histórico coincide de por sí con la comprensión –aquí todo sigue como en el antiguo empirismo superficial–, o bien sentirse insatisfecho con la metodología puramente no-dialéctica y racionalista; pero entonces el historiador abandona el ámbito del empirismo estricto para buscar una real comprensión de la historia por la vía de la intuición, y así la historiografía se abisma en un irracionalismo sin bases. Con esto se ha mostrado una vez más que fuera de la dialéctica, cuyo núcleo reconocemos en los conceptos de mediación y de totalidad, la estricta experiencia histórica debe renunciar a la comprensión, o bien el ensayo de comprensión debe renunciar a la estricta experiencia histórica. Así como, en el primer caso, la historiografía se agota en una crónica rígida y sin ideas, en el segundo se convierte en una poesía dotada de un trasfondo histórico arbitrariamente concebido. Y así como, en el primer caso, el intento de conferir color, vida y sentido a la descripción termina en repetidas concesiones al irracionalismo –piénsese en la mano de Dios en la historia, de

la que habla Ranke,[19] o en el recurso, no poco frecuente, a presuntos imponderables no susceptibles de ser aprehendidos racionalmente–, el neorromanticismo irracionalista termina con la misma frecuencia en un empirismo obstinado, tan pronto como se ve ante la necesidad de partir de los hechas. Como ejemplo de este empirismo neorromántico puedo citar aquí a Nadler,[20] el historiador de la literatura, cuyas descripciones, en el fondo, apenas si contienep otra cosa que una serie de innumerables hechos individuales arbitrariamente ordenados.

Pero el anhelo de sobrepasar el mero principio de la descripción y la partición, para avanzar hacia la comprensión de la historia, tampoco alcanza su objetivo por el simple hecho de entregarse a un irracionalismo intuitivo. No hay nada en común entre el irracionalismo y la dialéctica. Entre ambos puntos extremos –empirismo e irracionalismo–, la historiografía dialéctica se encuentra más cerca del primero, en tanto con él comparte el punto de vista de que los límites de la experiencia en ningún caso deben ser sobrepasados. Pero ella es mucho más que esto: es el método del descubrimiento comprensivo de la esencia histórica por el camino de la «mediación» de los momentos dentro de la totalidad concreta, es decir que, al mismo tiempo, trasciende el empirismo, concepción que divide todo en hechos individuales.

Ahora bien, puede ocurrir que el contraste señalado entre los métodos empirista y dialéctico aparezca, ante un juicio superficial, como si, en el fondo, no fuese tan profundo. Pues, se podría argumentar, también la historiografía tradicional proporciona algo más que una mera cronología de los acontecimientos. También ella entrega los momentos en una conexión indisoluble, poniéndolos en relación mutua. Pero este argumento se apoya en una ilusión. Por más que la historiografía acostumbre a emplear el ropaje de un relato que pone en relación lógica todos los momentos, el espíritu crítico no puede desconocer que esa narración en modo alguno se libera de su carácter apariencial, del punto de vista superficial con el que se presenta al entendimiento común, sino que, al contrario, ella permanece en su ser-así carente de mediación. El fundamento de esta incapacidad para penetrar en la esencia de los fenómenos hay que buscarlo en el completo desconocimiento del papel fundamental que la idea de totalidad desempeña en la comprensión de la historia. Pues solo donde el historiador, con plena conciencia, quiere

[19] L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Volker von 1494 bis 1538, Vorrede zar ersten Attsgabe Oktober 1824* (Historia de los pueblos románicos y germánicos desde 1494 hasta 1538; prefacio a la primera edición, octubre de 1824).
[20] J. Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes* (Historia de la literatura del pueblo alemán), 4 vals., 1938 y sigs.

hacer de la totalidad discernible en la experiencia histórica el fundamento tanto metódico cuanto concreto de su investigación, los fenómenos históricos aparecen sin que se interponga lo arbitrario y de tal modo se dan, en cierto modo por sí mismos, en relación mutua. Solo allí se ponen en movimiento y descubren su último y más profundo sentido. Mientras que, en la forma tradicional de narrar la historia, el «entendimiento», según expresión de Hegel, se pasea entre las cosas inmóviles sin alterar la forma en que se presentan a la *ratio* –esto es, al mero entendimiento–, en la mediación que se efectúa poniendo en relación los fenómenos dentro de la totalidad, son las cosas mismas las que se mueven. Se superan para colocarse otra vez en sus figuras *transmutadas,*[21] Pero tampoco basta la mera exigencia de introducir en la historiografía la idea de totalidad. Para el éxito de este método siguen siendo decisivos el modo en que es concebida la totalidad misma y las determinaciones concretas que ella recibe. Remito a tres representantes de la dialéctica histórica tan significativos y tan alejados entre sí como Benedetto Croce, Ernst Troeltsch y Karl Marx. En lo esencial, los separa el concepto que cada uno tiene de la totalidad. Croce marcha por sendas puramente idealistas; la totalidad para él no es otra cosa que una relación dialéctica universal del espíritu, y por eso combate el materialismo histórico, al que, por otro lado, entiende de manera completamente equivocada. Por su parte, Troeltsch se acerca cada vez más a la concepción de Marx, a pesar de algunas limitaciones idealistas. En esta introducción es imposible tratar todo el difícil problema de la dialéctica histórica. Pero para comprender el método que se empleará en este trabajo debemos decir algo al respecto: la orientación que del modo más consecuente ha dado forma a la idea histórico-concreta de totalidad es el marxismo. Aquí no puedo extenderme acerca de las múltiples interpretaciones falsas y mecanicistas que lo han desacreditado, y que van unidas, sobre todo, a la desfiguración del materialismo histórico llevada a cabo desde Kautsky hasta Bujarin, y que, más allá de ellos, afecta en lo profundo al marxismo oriental. En cambio, tendré que delinear, en forma positiva, el verdadero punto de vista del propio Marx.

Para comprender plenamente la idea dialéctico-marxista de totalidad debemos comenzar por despejar un malentendido muy corriente. Se dice con razón que el marxismo sostiene un punto de vista materialista. Pero, ¿qué se entiende por esto? O bien, en una forma extremadamente primitiva, se piensa que, según la opinión del marxismo, el comer y el beber es lo que configura a los hombres y a la sociedad, o bien, si se trata por ejemplo de

[21] Se encontrarán más detalles sobre esto en mis dos trabajos anteriormente citados (*cf*. pág. 10).

profesores, se piensa que el marxismo adjudica a factores extrahumanos –como el ambiente natural o, según creen los críticos, las fuerzas productivas que «se» despliegan en forma mecánico-naturalista– la fuerza que determina la sociedad. (Desde Stammler son muchos los que piensan así; entre otros, Sombart, Koppel, Masaryk, Hendrik de Man, Spann.) He ahí un perfecto malentendido. Por lo pronto, debe decirse de manera apodíctica que la verdadera opinión de Marx es justamente la contraria. No es que las condiciones naturales determinen en forma autónoma el desarrollo de la sociedad, sino que, a la inversa, el marxismo entiende que el contorno natural se transforma constantemente por obra del ser humano:

> «En tanto el hombre actúa sobre la naturaleza exterior por medio de su trabajo, lleva a cabo la mutación de su propia naturaleza».[22]

Así pues, el ser humano el que, en primer lugar, transforma el contorno natural mediante su trabajo, y no a la inversa. El propio Marx refuta el reproche, reiterado de continuo, según el cual él concedería un papel demasiado pequeño al ser humano y su conciencia en la configuración del acontecer social. En *El Capital* adhiere al pensamiento del gran filósofo de la historia de comienzos del siglo XVIII, Giambattista Vico, para quien:

> «la historia de la humanidad se distingue de la historia de la naturaleza porque a la primera la hemos hecho nosotros, mientras que a la segunda no».[23]

En completo acuerdo con esto se lee en otro lugar:

> «Ser radical quiere decir tomar las cosas por la raíz. Pero, para el hombre, la raíz es el hombre mismo».[24]

La interpretación mecanicista, justamente, no ha sabido qué hacer con el segundo de estos enunciados y, por lo común, no ha hecho caso de él. Pero entre las concepciones más importantes de Marx se cuenta la idea de que no solo es preciso reconocer que el hombre mismo es la raíz de todo el acontecer social, sino que toda historia, sin excepción, es una historia humanamente determinada. Esto significa que la entiende como historia que se realiza a través de la conciencia y del acto de la voluntad, aun cuando se trate de una conciencia que no siempre se comprende a sí misma, que no

[22] G. W. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Contribuciones a la historia del materialismo), 1896.
[23] K. Marx, *Das Kapital*, I, en *Werke*, *op. cit*., vol. 23, pág. 389.
[24] K. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *** en *Werke, op. cit.,* vol. 1, pág. 385.

comprende verdaderamente a la realidad y que, por lo tanto, es una conciencia «falsa» con su correspondiente acto volitivo. Todo conocedor de la doctrina de Marx sabe –y nunca se lo destacará bastante– cuánto se empeñó en probar que todos los fenómenos económicos, que han tomado el aspecto de un mundo inhumano de cosas, es decir, que trasciende el comportamiento de los hombres, se fundan puramente en la acción humana y se resuelven en relaciones sociales. Piénsese, por ejemplo, en la hoy célebre teoría del carácter fetichista de las mercancías. Marx muestra que solo dentro de la falsa conciencia burguesa el movimiento de las mercancías en el mercado recibe el carácter de un proceso cosificado y mecánico. Esa conciencia desarrolla automáticamente la idea de que los valores de las mercancías son inherentes a estas en cuanto objetos naturales; de que, en cierto modo sin la intervención del hombre, ellos entran en una mutua relación natural y se van intercambiando; de que los precios que se mueven en torno de estos valores bajan o disminuyen con independencia de la voluntad de los hombres, con lo cual las cosas reciben la apariencia de una esencialidad automática, y, como consecuencia de carácter más vasto, amenazan a la sociedad con crisis que actúan según una legalidad natural, como el trueno y el rayo. Marx es quien señala que todos estos fenómenos, que se muestran como cosas, y estos movimientos del mundo de los objetos, que aparentemente se realizan en forma autónoma y mecánica, están fundados en las relaciones sociales y humanas concretas del capitalismo. Escribe, por ejemplo, en *El Capital*:

> «En el oro y en la plata no se echa de ver que, en cuanto dinero, representan una relación social de producción».

Así pues, incluso un factor del proceso económico que según su apariencia exterior es por completo objetivo –es decir, el dinero– es resuelto por Marx en una relación social, lo mismo que la apariencia cósica de las máquinas, etc.[25] Pero, no solo un análisis singular, sino todo el contexto de la concepción de la historia formulada por Marx, si se la comprende correctamente, permite afirmar que, en ella, los factores determinantes últimos del acontecer social de ningún modo son ciertas relaciones extrahumanas o cosificadas, sino siempre relaciones humanas que se configuran por medio de la conciencia, «a través de la cabeza», como dice Engels;[26] si estas relaciones, por su parte, se hallan determinadas por una forma especial de la actividad humana, es decir,

[25] Para esto *cf*. también G. Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariat*s (La cosificación y la conciencia del proletariado), en *Geschichte nnd Klassenbewusstsein*, *** Berlín, 1933.

[26] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* *** 1946, pág. 25*;* en el mismo sentido, pág. 43.

la forma de producción, esta misma solo se origina en las relaciones sociales que la preceden, etc. Se trata de una relación dialéctica entre ambos momentos, que engendra lo que Marx concibe con la fórmula tan mal entendida «relaciones de producción» o aun «infraestructura económica». Pero en todo esto lo importante sigue siendo conocer de qué manera Marx subordina al proceso social los momentos que, en apariencia, son puramente cósicos –como naturaleza y técnica– y qué lugar les asigna. Como ya se ha hecho notar, no es la «naturaleza» lo que, según Marx, determina autónomamente el desarrollo de la sociedad humana –esta era la opinión de una parte de los materialistas burgueses premarxistas–; tampoco la técnica, como opina Sombart.[27] Antes bien, en el marco de la actividad económica sobreviene una alteración del contorno natural mismo por obra del hombre; la técnica se desarrolla y se revoluciona de continuo merced a la transformación constante, realizada con conciencia –«a través de la cabeza humana»–, de las *formas de aplicación* de las fuerzas descubiertas en la naturaleza. Esto, a su vez, se corresponde en cada caso con las formas de producción que una sociedad presenta en un estado determinado de su desarrollo histórico. Como ahora es fácil comprender, siempre hay, pues, una conducta humana como fundamento de lo que Marx caracteriza como las condiciones económicas del desarrollo histórico:

> «La historia no es otra cosa que la sucesión de generaciones particulares, cada una de las cuales explota las fuerzas productivas domeñadas por todas las precedentes (...) entonces, por una parte, la actividad tradicional continúa en circunstancias por completo diferentes, y, por la otra, las antiguas circunstancias se modifican a causa de una actividad totalmente distinta».[28]

Pero con esto se alcanza la comprensión de otro aspecto importante. Si las llamadas condiciones económicas no son otra cosa que entidades humanas, que en ningún punto rebasan el marco del comportamiento pensante, no se puede cultivar con seriedad la ciencia de la historia si arbitrariamente se deja de considerar una parte del fenómeno social –es decir, las relaciones de producción–, fenómeno que se presenta como la totalidad no parcelable de la actividad humana. Una actitud que descuide la totalidad no representa pura y simplemente un menoscabo de la auténtica comprensión de la historia, de la cual hemos hablado al comienzo, sino que, por sobre todo, implica una des valorización del espíritu, el cual no puede ser comprendido en esencia como

[27] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (El capitalismo moderno), 1921.
[28] K. Marx y F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, *** en *Werke, op. cit*., vol. 3 pág. 45.

la forma especial –y, para el ser histórico, decisivamente importante– de expresión de la conducta humana, si se lo considera sin relación con la otras formas de esta conducta, en especial las económicas. El marxismo reconoce la importancia de la función que la ideología cumple en la historia, en cuanto enseña a comprenderla como forma en que la sociedad llega a tomar conciencia de sí, como autoconocimiento social dentro de ciertas relaciones sociales o de producción. Sin la ideología, aun cuando hasta el presente ella pueda haber actuado en la historia sobre todo como un autoconocimiento falso, como una «falsa conciencia», resultaría imposible dar el paso hacia adelante que corresponde a cada circunstancia dentro del proceso histórico. La investigación negadora de la dialéctica supone, frente a esto, que otorga libertad al espíritu si lo arranca de sus fundamentos sociales concretos y lo eleva a la esfera de la arbitrariedad. Pero, sin saberlo, con esto desvaloriza por completo el espíritu, puesto que, en tanto lo separa de su suelo social –las relaciones de producción–, no puede reconocerle, en definitiva, algo mejor que una serie histórica de caprichos más o menos razonables, pero que tienen siempre la fatal limitación de tener que presentarse como la verdad definitiva y eterna. En esta concepción predomina todavía el modo de pensar de la filosofía ilustrada racionalista del siglo XVIII, a pesar de los intentos verbales de deslinde respecto de ella y de los esfuerzos por achacar a otros las limitaciones de la Ilustración. Asombra menos la parcialidad de esta –que, entre tanto, considerada objetivamente, se ha vuelto reaccionaria– si se sabe que las condiciones para el nacimiento de este método intelectual, en principio, son aún hoy las mismas que en el siglo XVIII.

Pero la ciencia histórica de la burguesía tiene también su lado positivo. Desde Ranke, su verdadero mérito se encuentra en la acumulación de un inmenso material de datos. Por cierto que es preciso reconocer el esfuerzo, llevado a cabo con gran diligencia y asombrosa perseverancia, de separar lo verdadero de lo falso por el camino de un estricto análisis de las fuentes. Pero hay buenas razones para dudar de que con ello se saque realmente a luz la verdad histórica; pues la verdad de la historia abarca mucho más que los meros hechos. Hasta se puede decir que los hechos mismos solo descubren todo su sentido histórico cuando se revelan dentro de la conexión de la totalidad. Así, pues, si hay que tomar en serio el punto de vista de la «comprensión» de la historia –según reza esta consigna, relativamente joven–, ello sólo puede ocurrir con el supuesto de que se reconozca plenamente el valor limitado que, para semejante concepción comprensiva, reviste la investigación histórica reducida al análisis de fuentes.

Ahora bien, puede parecer que esta exigencia de tomar en cuenta la totalidad no contiene nada nuevo, pues desde hace mucho tiempo existen historiadores que han adoptado este punto de vista frente a la historia, aunque no empleasen la palabra «totalidad», sino «unidad» o aun «continuidad». A esto cabe observar dos cosas. La primera, que «unidad» solo alude al desarrollo unitario y no tiene por qué ser «totalidad» en el sentido más verdadero y último; así por ejemplo, se puede aludir a la unidad del desarrollo social o a la unidad del desarrollo histórico sin que con esto se muestre el contexto total de ambos. La segunda –y muy importante–: en modo alguno es suficiente rendir pleitesía a la idea de totalidad bajo este o aquel nombre, sino que tal concepto debe ser dilucidado en concreto a fin de que, en su sentido más amplio, se lo pueda aplicar a la historia. Un buen ejemplo del modo en que un esfuerzo loable puede malograrse lo tenemos en Karl Lamprecht. Este pensador intentó liberar a la historiografía de la mera historia política y colocarla bajo el punto de vista unitario de la historia de la cultura; se le ha reprochado, con razón, que ni su:

> «práctica histórica coincide con su teoría, ni encierra particularidades metódicas respecto de la mayoría de los procedimientos habituales de la investigación histórica».[29]

De hecho, Lamprecht ha seguido siendo un historiador como cualquier otro, a pesar de sus grandes esfuerzos por comprender la historia como unidad total. Al mismo tiempo que se exige la aplicación consecuente de un enfoque totalizador, que «comprenda» de verdad a la historia, también hay que combatir la hipertrofia en el uso de las fuentes. Ella es una de las causas de que el historiador se quede atascado en un formalismo no-dialéctico. Con frecuencia sirve más al conocimiento histórico el material ya existente y elaborado que las mejores fuentes.[30] Especial importancia reviste, a mi parecer, la distinción establecida por Salin entre historiografía «anticuaría» e historiografía «formativa».[31] De allí parte Salin para reclamar que las obras en las que se elaboran las fuentes puedan, con sus colecciones de hechos y sus puras descripciones, ser consideradas a su vez fuentes. De igual modo, volvemos a remitir a la ya citada y tan significativa afirmación de Ernst Troeltsch, según la cual el mérito de su propia labor historiográfica «no» debe ser buscado «en la investigación independiente centrada en las fuentes». De

[29] E. Rothacker, *Ueber die Mögglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtsschreibung* (Sobre la posibilidad y el producto de una historiografía genética), 1912.
[30] F. Engels, *Der Deutsche Bauernkrieg. Einleitung*, *** 1850.
[31] E. Salín, *Einleitung zu Gotheins* “Renaissance in Italien” (*Introducción a Gothein*, «El Renacimiento en Italia»), 1924.

hecho, con la interminable acumulación de material en las bibliotecas nada se ha aclarado, como no sea la imperiosa necesidad de abandonar de una buena vez el mero enfoque anticuario y de encaminarse, mediante el empleo de lo ya producido, hacia una interpretación histórica que valore y comprenda sociológicamente. Solo esta actitud puede proporcionar la respuesta adecuada a la imperiosa necesidad de abrir el camino hacia la comprensión de la historia; por fin, solo ella puede oponer un efectivo dique a la difundida ignorancia acerca de las cuestiones históricas, la cual va mezclada con un gran saber formal y material con más frecuencia que lo que habitualmente se cree. Que esto no se logra sin una orientación en el sentido de las cosmovisiones y los valores, me parece indiscutible. En efecto, hasta la propia historiografía denominada «objetiva» se manifiesta, examinada más de cerca, como íntimamente comprometida en lo ideológico y político; y, además, ella es insuficiente, como bien lo ha mostrado el gran filósofo e historiador liberal Benedetto Croce, quien combate con energía y perseverancia el rebajamiento de la historia a la condición de mera forma, acumulación de materiales muertos y pura «erudición».

> «A las compilaciones de hechos se las llama *crónicas, notas, memorias, anuarios*, pero no obras de historia».

Y prosigue:

> «El historiador puro, que por añadidura es profesor, ama desde luego el asiduo trabajo de investigación en los archivos y bibliotecas, no se ahorra fatiga alguna para no lastimar la precisión filológica, y hasta a veces aspira a una buena presentación literaria de sus resultados, pero quiere *evitar* tanto como sea posible *el riguroso y difícil esfuerzo* con el cual el pensamiento se empeña en alcanzar su propia imagen del mundo, una filosofía, y evitar también aquel otro esfuerzo, de tanta responsabilidad, el de las decisiones prácticas, que pueden llevar a luchas peligrosas»;[32] [Las bastardillas son nuestras.]

Ya Marx –que, como Croce, es hegeliano y dialéctico–, en una carta del 7 de julio de 1866, consideró a Hegel superior a Comte por cuanto este, como matemático y físico, despliega todo su vigor en los detalles, mientras que aquel resulta más grande por su penetración del todo. Esto caracteriza suficientemente el antagonismo decisivo de los métodos. Aun antes de Marx, el humanista y estadista alemán Theodor von Schön –hasta hoy no apreciado

[32] B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke und Tat*,*** 1945. El hecho de que Benedetto Croce se haya inclinado cada vez más hacia la reacción es algo que no interesa aquí.

bastante– se mofaba de los historiadores «que anotan bagatelas» y reclamaba una historiografía que fuese «construida» y «filosófico-poética». Nada odiaba Schön más en el barón von Stein, a quien tampoco apreciaba mucho en otros aspectos, que su incomprensión de las cosas históricas, de cuyo dominio mecánico alardeaba generosamente tan pronto como se le presentaba la oportunidad. Los historiadores se ofendieron mucho con Schön por ambos motivos: su actitud ante la historia y su manera de juzgar a Stein. Ranke se vengó declarando que Schön carecía de todo interés, a pesar de que este, sin duda alguna, fue el más interesante de los hombres que vivieron en la época de la exención de las cargas feudales.

Tal vez no sea superfluo que nos detengamos todavía un instante en Schön, pues en el destino de esta figura se puede ejemplificar bien cómo, en el juicio histórico, la superioridad universalizante y «constructora» acabó por triunfar después de todo un siglo de investigación tozudamente empirista. El sentido crítico de Schön, formado en Kant, y que no se sentía obligado por ninguna sabiduría formalista de meros hechos, ha triunfado por fin sobre la sosa pedantería de una ciencia que no lo entendió a lo largo de todo un siglo. Pues esta no podía comprender su capacidad de juzgar, que, con ayuda de una «construcción» libre, trazaba una radiografía certera de la realidad; no podía hacerlo, en parte porque se aferraba a las fuentes con una total carencia de fantasía y, en parte, por su oposición al supuesto modo de pensar dogmático de Schön, que, en realidad, era incorruptiblemente progresista. Es, sin embargo, un triunfo para Schön el hecho de que Rothfels[33] afirme que «una mejor investigación de las fuentes en los puntos críticos –desde la emancipación de los siervos hasta la creación de la Guardia Nacional y la sublevación de Königsberg– no solo confirma total o parcialmente muchas de las afirmaciones por las que se ha atacado a Schön», sino que también ilumina meritoriamente dominios de la actividad de este.[34] Empero Rothfels pasa por alto dos cosas: primero, que no solo la investigación de las fuentes ha rehabilitado a Schön; también lo ha hecho la conciencia burguesa tardía de la sociedad alemana. Esta ya no tiene necesidad de considerar la anteojera semifeudal como el fundamento «eterno» de la probidad política, y por eso ahora puede reconocer en Schón al gran idealista burgués. En segundo lugar, Rothfels tampoco advierte las limitaciones de la personalidad de Schon, a quien, en cuanto político, le faltaba lo que en su tiempo más se necesitaba: Impulso práctico revolucionario. Pero cuanto más parcial y limitado permanecía Schön respecto

[33] F. Mehring había intentado antes hacer justicia a Schön: *Zur preussischen Geschichte* (Contribución a la Historia de Prusia), vol. 2, 1930.
[34] H. Rothfels*, Theodor von Schön, Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft*, fase. 2, 1937 .

de las necesidades prácticas, tanto más claro veía, como muy pocos en su tiempo, la esencia de las circunstancias sociales dominantes, y en consecuencia se situaba del lado de la sociedad burguesa en desarrollo; esto a diferencia del gran abominador de la Revolución Francesa, del señor todavía semifeudal, pero ensalzado al máximo por la historiografía «de sólidas fuentes»; de aquel que aparece como la Juno de la nueva sociedad burguesa: el barón Von Stein. En el modo de pensar puro y progresista de Schön es donde, empero, se funda toda la fuerza espiritual que le permitió apropiarse de los mejores recursos intelectuales disponibles entonces. Estos recursos los ofrecía el hombre en las paredes de cuyo cuarto había un único retrato, el de Rousseau, y cuyo culto de la Gran Revolución era generalmente conocido: Kant. A pesar de todo el renombre de sufrí y reaccionario, Schón se mantuvo fiel a la obstinación revolucionaria de Kant; por eso pudo captar los fenómenos en su trabazón, y, con su enfoque «filosófico-constructivo» de las cosas, en el moderno sentido de la palabra, «comprender» más que todos los mercachifles de datos, incluidos los de nuestro siglo. Respecto de nuestra propia época, esto ha podido advertirse con perfecta claridad. Así, por ejemplo, Kurt Sontheimer escribe acertadamente:

> «Cuando presenta épocas pasadas, toda gran historiografía se caracteriza por volver transparente el carácter supratemporal de las figuras históricas, lo humano en cuanto sustrato invariable de la acción histórica (...) Pero ahora debemos preguntarnos si nuestra actual historiografía académica se acerca a esa imagen de la gran historiografía. Ciertos indicios me hacen dudar de ello: la aridez de una excluyente obsesión por los datos, el regateo en los detalles, la falta de estilo y de espíritu de tantos trabajos que la ciencia histórica académica nos presenta hoy, aun cuando esos rasgos no sean privativos de ella (...) A menudo se renuncia por completo a un planteamiento en profundidad de los problemas en bien de la precisión científica en lo pequeño y trivial».

Comparada con la Edad Media, la sociedad moderna se nos presenta como una unidad ordenada según un principio determinado. Pero en sí misma muestra una división en épocas muy diversas y hasta opuestas. Presentemos uno de los ejemplos más difíciles: Entre la época esencialmente racionalista del Renacimiento y la época de las grandes manufacturas de los siglos XVII y siguientes –orientada de manera no menos racionalista–, reconocemos un período intermedio, caracterizado por la dominación calvinista de la sociedad. Este período es refractario a cualquier ensayo de comprenderlo como un flujo de racionalidad burguesa, y parece recaer en el más completo irracionalismo.

La inteligibilidad nominalista de Dios es reemplazada por la impenetrabilidad de lo divino. El nivel de secularización y moralización deístas de la religión que ya se haMa alcanzado en el Renacimiento merced al trabajo de las sectas y del pensamiento burgués, se anula en la doctrina básica del calvinismo, la de la predestinación, que apenas si va a la zaga de la doctrina católico-medieval del pecado original en cuanto a las consecuencias que trae consigo: oscurantismo y superchería irracionalistas en el mundo de las ideas religiosas. En posteriores exposiciones se mostrará cómo el irracionalismo calvinista sólo es propiamente apariencia, forma, de la que el racionalismo capitalista se reviste por razones que responden a las leyes de la sociedad; precisamente, es lo inverso de lo que ocurre en el Medioevo, donde la racionalización escolástica del pensamiento era solo una forma en que se presentaba un contenido profundamente irracional. Pero, en todo caso, esta apariencia se muestra como un poder histórico real y perturba en modo considerable la visión de ese único principio, el racionalismo, que creíamos haber encontrado con el carácter de principio válido para toda la historia burguesa. Tal como se ha dado hasta aquí, la historiografía apenas ha contribuido a la explicación de este fenómeno; tampoco podía hacerlo mientras siguiera considerando que cualquier intento de volver comprensible la historia a partir de lo económico era una patraña marxista, y se limitase a burlarse de ello. Pocos eruditos burgueses –ante todo Ernst Troeltsch y Max Weber– alcanzaron a poner alguna luz en medio de la oscuridad, aunque también se quedaron a mitad de camino y no extrajeron las últimas consecuencias. Que estos dos importantes pensadores pudieran dar algunos pasos hacia adelante es cosa que cabe agradecer –como se puede probar con facilidad– a la circunstancia de que adoptaron en buena parte el método del materialismo histórico. Esto lo prueban suficientemente, no solo los resultados, sino manifestaciones explícitas, que, en los escritos de Troeltsch, hasta se repiten muchas veces. Aquí me limito a citar un ejemplo tomado de la conferencia pronunciada por Troeltsch en la Gehe-Gesellschaft sobre el tema *Religión und Wirtschaft* (Religión y economía):

> «Por cierto que el encuadramiento de los problemas procede de la teoría económica de la historia de la cultura, a menudo caracterizada muy erróneamente como materialismo histórico; desde la gran obra de Karl Marx, dicha teoría se ha extendido a toda la problemática histórica de la época (...) Pero el nexo con las bases económicas (...) existe también, de hecho, en el ámbito de la cultura espiritual, y llega a alcanzar su núcleo: las cosmovisiones religiosas y metafísicas (...) La

> gran tarea de los estudiosos de la ética, los filósofos y los teólogos (...) consiste en encontrar respuestas que no estén construidas a partir de las puras ideas sino que resulten de una trabazón, de religión y economía, ya imperante en la praxis».

Afirmaciones semejantes se hallan en otros escritos de Troeltsch, como *Soziallehren* (*Doctrinas* sociales) y *Aufsätze zur Geistesgeschichte* (Ensayos sobre la historia del espíritu). También Weber hace la siguiente concesión:

> «Para aquellos cuyos escrúpulos causalistas no se apaciguan sin una interpretación económica "materialista" –como desgraciadamente sigue siendo costumbre decir–, hago notar aquí que considero muy importante la influencia del desarrollo económico sobre las formas del pensamiento religioso, y que después intentaré mostrar cómo se han configurado los procesos de adaptación mutua y las relaciones entre ambos factores».[35]

El principal logro de los pensadores más significativos –que no lo son por accidente– de la ciencia social burguesa consiste, pues, aparte de sus investigaciones concretas, en la demostración de que el pensamiento histórico no puede adelantar con descripciones externas o interpretaciones teológicas inmanentes del movimiento religioso. En esta figura, ya desde hace mucho anticuada, el pensamiento histórico se parece muy fácilmente a aquel desdichado que, a fin de seguir el ejemplo de Münchhausen, se metió en el pantano más próximo y comenzó a tirar de su propio copete.

Ya lo hemos dicho: el problema metódico del presente consiste en superar los métodos de Ranke, pero evitando el peligro contrario, la irracionalización de la ciencia, que se ha puesto de moda en especial desde Bergson, y que es promovida por múltiples teóricos teñidos, consciente o inconscientemente, de fascismo. En tal sentido, para nuestro contexto todavía resulta importante una pregunta: ¿cómo se puede comprender la totalidad de las ideologías y de las individualidades históricas en cuanto multiplicidad –legalmente determinada– de un todo de relaciones sociales, sin que lo único, individual, especial, resulte ahogado en lo universal o, a la inversa, sin que la totalidad legal universal se estrelle contra los individuos? Allí donde la historiografía idealista, con plena conciencia, se ha tomado el trabajo de ir más allá de su «regateo de datos» y de alcanzar el acontecer unitario, esto ha ocurrido con la ayuda de una arbitraria e irracional metodología de «interpretación», pues

[35] M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geíst des Kapitalismus*, *** 1934, pág. 192, nota.

no disponía de un concepto de totalidad elaborado de manera consciente y concreta. Por eso, aunque comprendiera que era imprescindible establecer la trabazón de la historia como un proceso unitariamente ordenado y dotado de necesidad, de ordinario ha terminado hundiéndose en las fauces infernales del enfoque subjetivista que todo lo engulle. Y solo constituye una diferencia de grado el que se evite con timidez, como lo hace la escuela de Ranlce, exponer algo más que «el modo en que ha ocurrido la cosa» y que se deje por cuenta del público «accidental», creyente o escéptico, progresista, optimista o pesimista, interesado por lo estético o por lo práctico, etc., la tarea de concebir una «cosmovisión» propia sobre la base de lo «sido»; o que, como se observa en Treitschke y en muchos otros historiadores antes y después de él, se profese un «realismo» histórico, cuya última enseñanza se halla en la más desesperante subordinación del material «basado en fuentes» a un punto de vista subjetivo y ahistórico. En este orden de cosas, es posible recordar el capítulo de la «aguda» obra de Taine *Orígenes de la Francia contemporánea,* en el cual el autor, lo mismo que el quintero amontona los nabos, reúne en el «despotismo jacobino» a Felipe II, Luis XIV, Cromwell, Federico II, Pedro el Grande, Omar y Mahoma. En este prodigioso elaborador de fuentes no se encuentra el menor rastro de una comprensión real de la dinámica interna de la historia. Sin embargo, hay que llamar la atención, en otro sentido, acerca del peligro que amenaza a la ciencia de la historia por parte de la interpretación mecanicista de la ley y la totalidad. El mecanicismo sociológico tiende a desvalorizar tanto lo individual cuanto al individuo, tanto lo ideológico cuanto a los ideólogos, merced a una rígida reducción de lo singular y único a la clase económica, y de las formas irrepetibles de acción, a la vida; en ello cae víctima de su propia ingenuidad gnoseológica respecto de la verdadera diferencia entre la legalidad mecanicista-naturalista y la que es propia de la naturaleza social. De esa forma se ahoga lo viviente, se esquematiza la vida y se la oprime en el molde de un patrón extraño a la historia. Y así nacen historias en vez de la historia, las que solo difieren de las que produce el saber histórico idealista porque presentan una llamativa palidez y una sequedad carente de toda chispa. Pero lo peor de todo es que el materialismo mecanicista que, según su afirmación constantemente repetida, no ve en la ciencia otra cosa que un medio para configurar la praxis –opinión que compartimos con él–, a causa de esa incorregible inclinación a enterrar la vida bajo la «ley natural» apenas si de la praxis obtiene algo más que un practicismo insípido y entumecido, lo cual trae consigo, como resultado final, su completo fracaso ante las tareas históricas.

La verdadera consideración dialéctica de la totalidad parte de ideas profundizadas y gnoseológicamente aclaradas acerca de la ley, la economía y la ideología. Por eso puede evitar ejercer cualquier violencia sobre el individuo, pero sin perder de vista la meta, que consiste en interpretar la historia como un proceso sujeto a leyes. Por ejemplo: tiene buenas razones para aceptar el supuesto de que el individuo, cuanto más generosamente estén configurados su espíritu y su vida interior y cuanto más capaz sea de reaccionar con amplitud y sensibilidad ante el complejo medio que lo rodea, y que está constituido por relaciones y antagonismos sociales, con tanta mayor intensidad puede enfrentar –por encima de la estrechez de su situación social– el problema de *toda* la sociedad. Va de suyo que tales relaciones y antagonismos son relaciones y antagonismos de clases. Por eso también el resultado de la lucha de los individuos con los problemas que les plantea la sociedad, ya sea en su conjunto o en sus diversas partes, y sea el individuo consciente de ello o bien –como ocurre casi siempre– inconsciente, ha de ser puesto en conexión con alguna de las clases existentes. En esta posibilidad de conexión se agota, en lo esencial, la posibilidad de aplicación del «punto de vista de clase». A tal respecto, los momentos decisivos son, en última instancia, no esta o aquella clase en su aislamiento, sino la relación histórica concreta, cambiante, de las clases entre sí; tampoco es decisivo el origen social subjetivo del individuo, sino la forma en que entra en contacto con toda la sociedad. Basta con evocar por un momento algunas de las figuras más destacadas de la historia: Marsilio de Padua, Tomás Moro o el jefe noble de la insurrección de los campesinos ingleses de 1549, Robert Ket, son hombres cuyo origen, posición y forma de vida harían suponer una concepción totalmente distinta de la que tuvieron. Ello es suficiente para advertir toda la insignificancia de la forma mecanicista de interpretación.

¡Y con cuánta facilidad la concepción estrechamente «materialista» de la historia, que no ha sido pensada a fondo y que por eso es siempre más o menos mecanicista, cae sin quererlo en el otro extremo, en el idealismo, tan pronto como en los puntos críticos de la explicación histórica encuentra insuficientes sus propios medios! Esto puede observarse en el caso de Bernstein, quien escribe:

> «¿Quiénes eran los puritanos? Ese nombre no se aplica a una secta eclesiástica determinada, sino a toda una corriente social-religiosa (...) No es el movimiento de una sola clase; tiene sus partidarios en la alta y la baja nobleza, en el clero y la burguesía, entre los artesanos y los campesinos».

Y en otro pasaje:

> «Mientras tanto, en el Parlamento comenzó a tomar una forma más clara el antagonismo entre una mayoría de opinión más o menos estrictamente presbiteriana, cuyos miembros eran partidarios de la organización de una Iglesia estatal, y una minoría que se inclinaba por el principio de la independencia. Pero esto no significa que aquí se expresasen intereses de clase opuestos. Diferencias en cuanto al carácter amplio o estrecho del horizonte espiritual, a la profundidad o superficialidad de la sensibilidad religiosa, a la mayor o menor intensidad del espíritu de clase entre los miembros de una y la misma clase, a su mayor o menor agresividad; en suma: diferenciaste Ideología o de temperamento...».[36]

Pero aunque sea cierto que los diversos temperamentos desempeñaron algún papel, también es seguro, sin embargo, que las distintas concepciones que ellos representaron fueron, en no menor grado, expresión de ideologías opuestas y ligadas a clases diferentes. (Más detalles en los capítulos sobre el calvinismo y la Revolución Inglesa.)

¿De dónde procede la índole indeterminada y equívoca de la caracterización de Bernstein? Manifiestamente, del hecho de que él no puede aplicar su concepción mecánico-materialista a causa de la mezcla de miembros de todos los estratos sociales que se presenta entre los partidarios del puritanismo, mezcla que, al parecer, se ha originado con independencia de una determinada influencia de clase. Ante todo, no hay duda alguna de que el puritanismo representó una «corriente» decididamente contraria a la nobleza y a su dominación. Por otra parte, también es, como dice Bernstein, un «nombre colectivo», en tanto el calvinismo que se introduce en Inglaterra absorbe en gran parte las sectas que lo preceden históricamente, y basta ejerce un gran poder de atracción sobre los nobles más perspicaces y cultos. Pero, como después se mostrará en detalle, el movimiento puritano, visto más de cerca, sale del capullo como una ideología de clase de la temprana burguesía manufacturera, ideología que se puede precisar con todo rigor. Ello no impide que esta ideología, como corresponde a su extraordinario significado para un sector muy determinado del desarrollo de la sociedad burguesa, atraiga hacía sí los elementos más diversos, que, por uno u otro motivo –que, en cada caso, es preciso concebir partiendo del «destino» individual, es decir, del carácter

[36] E. Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution* (Socialismo y democracia en la gran Revolución Inglesa), 1919.

particular de la forma en que los individuos se enfrentan con los problemas sociales–, vuelven la espalda a su propia clase. De tal modo, el método mecanicista resulta fatal en doble sentido. Por una parte, nunca alcanza realmente un conocimiento preciso de la composición estructural de la sociedad, a pesar de plantearse insistentemente como meta teórica la explicación de la conciencia a partir del ser, pues lo extravía una falsa apreciación de la relación entre individuo y clase Por otra parte, y por la misma razón, las complejas formaciones ideológicas no se le presentan como dependientes de las clases de un modo determinado, y lo obligan al rodeo idealista que consiste en emplear, a guisa de fundamentos «gnoseológicos», conceptos que dicen muy poco: «sensibilidad», «temperamento», etcétera. El sentido de la efectividad histórica de una ideología como la calvinista permanece necesariamente incomprensible sin el análisis de clase, que procede de la consideración del movimiento interno de la sociedad como un todo. En primer lugar, ella liga de manera desconcertante una forma profundamente irracionalista con un contenido dirigido a la total racionalización de la actividad individual: esto aparece como algo en el fondo inexplicable, como una contingencia afectada por un resto de irracionalidad. Las consideraciones que siguen han de mostrar cómo pueden ser empleados metódicamente el análisis histórico y el punto de vista de la totalidad, así como el modo de consideración que resulta de este: la conexión de ideología y clase.

Primera Parte
EL PRELUDIO

1. De Juan Escoto Erígena a Guillermo de Occam

La idea metafísica de la autoridad, al servicio de un conocimiento feudal-especulativo de Dios, caracteriza a la llamada preescolástica del siglo VIII, que alcanza su apogeo durante el reinado de Carlomagno (muerto en el año 814). Al empleo metódico de una metafísica neo-platónica va unida una ciega veneración por San Agustín. Por entonces, Platón mismo era casi desconocido. A decir verdad, solo se leía –y únicamente en forma fragmentaria– el *Timeo,* una de sus obras tardías, que expone su cosmogonía. Los presuntos comentaristas de Platón para nada se apoyaban en este, sino en otros comentaristas: así nació una estructura de ideas sumamente arbitraria, pero suficiente para las necesidades de la especulación escolástica. El objeto principal de la reflexión es, en esta época, la doctrina de los sacramentos, el tema más sugestivo en cuanto a la fundamentación y configuración de la imagen teológica del mundo.

En esa época de apatía espiritual y de credulidad carente de crítica, eran muy raros los conatos de oposición en el dominio de las confrontaciones intelectuales. Prueba de esto es la entrada en escena del gran pensador Juan Escoto Erígena, quien vivió entre los años 810 y 877. Erígena fue uno de los primeros en emanciparse de la estricta dependencia respecto de lo eclesiástico. Por cierto que, como hombre de la Edad Media, su pensamiento aún es fuertemente especulativo y místico, y hasta, en cierto sentido, de orientación eclesiástica. Sin embargo, para su época significa una verdadera revolución intelectual el que Erígena, a pesar de su disposición a reconocer la autoridad de la Iglesia en cualquier otro dominio, considere que solo es lícito hacerlo en tanto ella pueda ser demostrada con fundamentos racionales, es decir, que su inviolabilidad se pueda probar por la vía de la razón. Pues, dice Erígena, mientras que la verdad de la razón es intemporal, la verdad eclesiástica solo nos viene por tradición. La autoridad no debe ser regla de la razón; más bien, a la inversa, la razón debe erigirse como regla de la autoridad. El *intellegere* es más fuerte que el *credere.* En su obra principal, *De divisione naturae,* donde Erígena elabora con prodigiosa erudición tradiciones platónicas y de otras procedencias, arriba a una concepción panteísta del mundo, que, para aquella época, equivale a una concepción materialista.

> «La teoría de Juan Escoto, "de la división de la naturaleza" –o, con mayor precisión, del todo–, podría denominarse, con el mismo derecho, de la unidad del todo. Dios, la única esencia real, es todo, y todo es Dios; Dios y la naturaleza son *non duo, sed unum et idipsum».* «Y por más que este autor se esforzara por mantener en armonía su propia metafísica y la tradición eclesiástica, la razón y la autoridad, para él la primera tenía la última palabra».[37]

Erígena afirma, pues, la identidad del mundo visible con Dios. Pero con ello el ser terrenal del hombre en modo alguno resulta desvalorizado, sino que, por el contrario, se lo eleva al valor máximo. Conforme a ello, en su antropología Erígena no adjudica al hombre una posición subordinada sino un puesto de preferencia en el edificio cósmico total. El hombre se encuentra entre el animal y Dios; expresa la mediación entre el creador y la criatura. Pero en esta función ocupa un lugar singular. Hasta hay en Erígena claros planteamientos de una concepción deísta del mundo –es decir, ilustrada–, según la cual el mundo creado por Dios sigue ahora su curso independiente, sin que a ello concurra ninguna otra influencia divina. Esto ya recuerda al siglo XVIII. Al mismo tiempo, Dios y la naturaleza pasan a ser uno –es decir, en cierto modo Dios desciende hacia la naturaleza desde su posición trascendente–; con ello, este teísmo recibe una forma definitivamente panteísta.

Dos siglos más tarde Berengario de Tours (muerto en 1088), apoyándose en Erígena, se atreve a colocar a la razón por encima de la autoridad e incluso a atacar la doctrina de la eucaristía; en el siglo XII se hacen oír otras voces en el mismo sentido. Ello determinó que los escritos de Erígena, hacia comienzos del siglo XIII, fuesen declarados heréticos y prohibidos en consecuencia. Berengario afirma nada menos que, durante la celebración de la eucaristía, el pan y el vino se transforman en la carne y la sangre de Cristo sólo en la imaginación de los creyentes, no en la realidad. Lanfranc, fiel a la autoridad, aparece como el enemigo más ardoroso de Berengario; a la vez, cobra importancia una fuerte corriente que, movida por el temor a la disolución de las doctrinas eclesiásticas, combate el empleo de la dialéctica racional. Como ejemplo se puede citar a Pedro Damián. La consecuencia de la querella sobre la eucaristía, sostenida por Berengario y Lanfranc entre 1030 y 1050, es que los escolásticos, partidarios de una estricta subordinación a la Iglesia, toman posición contra la dialéctica racionalista en general, la caracterizan como algo peligroso y tentador, y pretenden aniquilarla en cuanto método de conocimiento de la verdad.

Poco después de esta gran disputa aparece otro antagonismo, de especial importancia para la comprensión del desarrollo ideológico de los tiempos modernos. Es la oposición de realismo y nominalismo. Considerada de manera puramente teórica, ella gira en torno de la significación y la validez de los llamados «universales». La disputa de los *universalia,* o conceptos universales, se remonta a una época anterior. (Repárese, simplemente, en que alrededor del año 1000 Avicena intentó demostrar la compatibilidad de las tres fórmulas posibles en disputa.) La querella se originó porque los realistas querían conceder existencia exclusiva a los conceptos universales y abstractos no aprehensibles por la vía de la experiencia, en tanto los nominalistas solo admitían la existencia de las cosas individuales: para ello los *universalia* no eran sino nombres, solo *flatus vocis,* sonidos vacuos; consideraban la experiencia sensible inmediata como el camino más seguro para el conocimiento, y esta experiencia parecía confirmar la existencia exclusiva de cosas individuales. De tal modo, según la concepción de los nominalistas, el concepto universal se obtiene por abstracción a partir de las cosas y no es anterior a ellas. Por lo tanto, mantenían el punto de vista, como se decía entonces, de los *universalia post rem,* a diferencia de los realistas, que afirmaban los *universalia ante rem.* Y había una tercera dirección, conciliadora, que sostenía el punto de vista de los *universalia in rem.* La disputa de los universales fue muy confusa; esto lo muestra Prantl, quien prueba que existieron no menos de trece variantes. La vehemencia que caracterizó a esta querella se explica si se tiene en cuenta que de la verdad de la concepción de los realistas dependía la posibilidad de probar la visión metafísico-teológica del mundo propia de la Iglesia. Si se podía admitir que solo a los conceptos universales correspondía una realidad, quedaba probada la existencia de conceptos no deducibles de las cosas individuales: el Dios incognoscible, la jerarquía de los ángeles, y, en especial, la Trinidad. La organización tradicional de la Iglesia, poderosa, feudal, fundada en un conocimiento trascendente, no se conmovió a causa de ese punto de vista metódico y filosófico; tampoco se conmovió, más allá de ella, la sociedad feudal. Es comprensible que, merced a la nueva atmósfera engendrada por doquier por el desarrollo de las ciudades, la oposición burguesa se orientara hacia la crítica empirista, cuya primera expresión fue el nominalismo. Ya hacia fines del siglo XI y principios del XII, el canónigo Roscelin de Compiègne y su célebre alumno Abelardo sostienen con gran consecuencia la realidad exclusiva de lo sensible e intuible. En esto se adelantan en más de medio siglo al filósofo del empirismo: el monje franciscano Roger Bacon (fallecido en 1294), y en más de un siglo al gran nominalista Guillermo de Occam, el más odiado por los partidarios de la vieja teología.

Acerca de Roscelin sólo tenemos información a través de sus contrincantes. Pero de estas críticas puede inferirse con claridad su punto de vista. Según el resumen de Prantl, la opinión de Roscelin,

> «si dejamos de lado las malévolas imputaciones de sus antagonistas, expresa el simple principio nominalista de que, objetivamente, en sentido concreto, solo existe el individuo; en cambio, los conceptos de especie y género solo se hallan subjetivamente en las palabras humanas; en síntesis, los universales no tienen una existencia objetiva separada del individuo».

Para aquella época, esta era una opinión en verdad revolucionaria, sobre todo si se piensa que los enemigos realistas del nominalismo utilizaron a los *universalia,* tal como ellos los entendían, para fundamentar todo tipo de sistemas metafísicos que venían en apoyo de la concepción feudal-eclesiástica. Por eso podemos representarnos muy bien el espanto que debe de haberse apoderado de los viejos teólogos escolásticos cuando Roscelin sostuvo que la esencia objetiva de Dios, que se define como Trinidad, debía consistir en tres individuos independientes, de acuerdo con la posibilidad empírica de descomponer todos los conceptos de género. Ya en este ejemplo se echa de ver que al nominalismo le importaba, sobre todo, quebrantar la autoridad eclesiástico-feudal.

El enemigo más ferviente de Abelardo fue nada menos que el orgullo de la Iglesia de entonces, el hombre a quien se consideraba aún más poderoso que al papa: Bernardo de Clairvaux. Reprocha a Abelardo su intelectualismo desenfadado y lo acusa de transgredir los límites puestos por Dios al intelecto humano, pues discute acerca de las cosas más sublimes, cuyo secreto le es ajeno. Abelardo, por su parte, supo descubrir con mucha habilidad las contradicciones contenidas en los puntos de vista de las autoridades, sin volverse por eso abiertamente en contra de ellas, y, con el método de la duda, pudo acorralar a sus enemigos sin tener que romper con la Iglesia. Esta habilidad no solo lo salvó de ser condenado como hereje, sino que atrajo a sus conferencias de París una enorme concurrencia. Si Anselmo de Canterbury (fallecido en 1109) había enseñado que primero hay que creer para poder avanzar en el conocimiento, ahora Abelardo enseña que no se debe creer lo que no haya sido primero conocido. Abelardo vivió hasta 1142.

Tomemos otro ejemplo del modo en que argumentaba la ideología feudal del Medioevo, sirviéndonos de la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios elaborada por Anselmo de Canterbury. En lo formal, Anselmo parte de Aristóteles y de su opinión según la cual hay un doble ser: un ser en la realidad y un ser en el entendimiento. Pero, concluye Anselmo en total concordancia con el realismo, lo que está en el entendimiento también está en la realidad; más todavía: el concepto existe necesariamente antes que la realidad. Ahora bien: puesto que tenemos en nuestro pensamiento el concepto de Dios como ser perfecto, se debe concluir también necesariamente que Dios existe. Anselmo encontró un contricante nominalista: Gaunilo. Este caracterizó la prueba anselmiana de la existencia de Dios como un mero juego de palabras sin sentido. (Luego se ocuparon del argumento ontológico Leibniz y Kant. Este lo rechazó señalando que el puro concepto de cien táleros es independiente de que estos existan realmente.)

Pero sería erróneo pretender explicar todo el contenido cognoscitivo de la teoría nominalista solo a partir de esa oposición. Si bien sus determinaciones de contenido derivaron del antagonismo con la escolástica, antes hubo de haberse producido otro fenómeno: las primeras formas modernas de la individualización y racionalización tuvieron que haber actuado, transformando estructuralmente la vida y la conciencia sociales, para que también en el dominio de la abstracción filosófica la *ratio* correspondiente pudiera llegar a ser una fuerza lógica. A esta racionalización del pensar se oponía, en la Edad Media, la estructura espiritual y anímica del hombre, cuya conciencia daba pruebas de poseer una fuerte propensión a concebir metafísicamente el mundo que lo rodeaba. Esto se explica sin esfuerzo a partir del carácter de la sociedad medieval. Por una parte, el individuo medieval sólo podía vivenciarse como ser genérico, dado el rígido ordenamiento de relaciones y obligaciones; su individualidad aparecía como subordinada a un poder ordenador, por completo independiente de la voluntad humana, que debía originarse, por lo tanto, en potencias más altas. Por otra parte, la idea de la existencia de tales potencias debió reforzarse a causa de la dependencia directa e ineluctable en que la primitiva sociedad medieval, esencialmente agraria, se hallaba respecto de la naturaleza exterior, no gobernable por la voluntad humana, y que por eso aparecía como independiente en modo, incomprensible y regida por fuerzas metafísicas. Por consiguiente, la vida anímica del hombre que vivía dentro de relaciones agrarias primitivas se encontraba gravosamente influida, en todo sentido, por la idea de la efectividad de fuerzas y leyes naturales «secretas»; a esto hay que añadir que la forma de trabajo, que

resultaba de la incognoscibilidad y el extrañamiento de la naturaleza, se caracterizaba por ser tradicionalista y no tendía a la transformación racional de la realidad, con lo cual contribuyó a fortalecer aún más el sentimiento de sujeción a poderes sobrehumanos. En la Edad Media todavía falta por completo la tendencia, que se observa en épocas posteriores, a superar la relación esencialmente contemplativa con la naturaleza por la vía de su creciente dominio merced a la *ratio* humana, activa. Acerca de la forma de trabajo pasiva, que se subordina a la naturaleza inhumana, Hatschek, por ejemplo, se expresa de la siguiente manera:

> «Por cierto que las cuestiones económicas se liquidan en uno de los llamados *halimotes,* pero aquí tampoco hay mucho que discutir o que hacer, pues los usos de la corte han resuelto desde tiempo inmemorial los litigios de la aldea».[38]

En tales condiciones, el individuo se sintió a sí mismo, no solo dependiente de toda clase de poderes, sino rebajado y desvalorizado por ellos al punto de convertirse en una completa nulidad. Sería empero insuficiente limitarse a señalar la propensión del hombre medieval a una forma de representación metafísico-natural, cuando se trata de explicar el origen y el prolongado dominio de la filosofía del realismo, ajena a la realidad y hostil al ser humano. Pues tal propensión solo constituyó la condición formal para el desarrollo de la concepción escolástica del mundo. Si se la quiere comprender en su significado social directo, es preciso partir de su esfuerzo, acorde con el ordenamiento feudal de la propiedad, por relativizar, sirviéndose de todos los medios lógicos concebibles, el derecho natural «absoluto» e igualitario, que había sido consecuentemente defendido por los Padres de la Iglesia de los siglos II a IV,[39] esta relativización se cumplía mediante la doctrina feudal-apologética del pecado original, así como merced a la universal desvalorización del más acá. Ya antes de la época escolástica propiamente dicha, que se suele situar a partir del siglo XI, hubo numerosas discusiones en torno de la interpretación de las doctrinas de la Iglesia. Sin embargo, en la conciencia de la época estaba profundamente enraizada la idea, antes señalada, de que la tierra, por sí misma, no establece diferencias cuando reparte sus dones, y que la igualdad natural de los hombres es lo primario, idea que tenía su origen en la estrecha relación del hombre con la naturaleza; tanto es así que la Iglesia misma no pudo menos que mantener formalmente esta idea a través de toda la Edad Media hasta su terminación, sin que por eso dejase de cuestionar, al

[38] J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia de la constitución ingesa), 1913.
[39] Cf. K. Farner, *Christentum und Eigentum* (Cristianismo y propiedad), 1947.

mismo tiempo, su validez «para este mundo»; así nos encontramos ante una constante lucha de renovación ideológica. Ya en el pensamiento de los Padres de la Iglesia se establecía, como muestra Farner, una relación entre la propiedad privada y el pecado original. El contraste con el concepto burgués de la propiedad, del que más tarde hablaremos, es absolutamente manifiesto. Claro que no hay posibilidad de probar con documentos y «fuentes» este nexo entre los contenidos universales de la conciencia de la sociedad agraria y la idea de un derecho natural igualitario; no hay tal prueba ni puede haberla, porque el más importante portador de esta ideología, el campesinado, estaba oprimido de tal forma que no ha dejado ningún documento escrito. Pero cualquier comparación con los movimientos campesinos de épocas posteriores y con los argumentos de los diversos críticos de la distribución injusta de la propiedad de la tierra (desde Winstanley hasta Mably y Thomas Spence, por ejemplo), no solo prueba la subsistencia de ese nexo en la conciencia de los hombres orientados por la economía agraria e interesados en ella, sino que también prueba realmente la imposibilidad de cancelarlo. De otro modo resulta inexplicable la influencia de las ideas comunistas de los Padres de la Iglesia sobre la Europa agraria, influencia que persiste a través de los siglos. Conviene recordar que San Agustín (fallecido en 430), quien considera con desconfianza al derecho natural (Troeltsch), acepta y recomienda la comunidad de bienes tal como existía entre los primeros cristianos; por lo menos los clérigos deben aspirar a ella. Además, sería totalmente incomprensible la constante lucha de la Iglesia contra la vigencia exclusiva de la idea del derecho natural igualitario, unida al mantenimiento formal de este, precisamente en esa forma complicada, si no se supone que existía una presión que obligaba a tener en cuenta la sensibilidad general del pueblo. No se llama constantemente por su nombre a un peligroso punto de vista revolucionario, ni se lo combate a lo largo de siglos, en virtud de un puro prurito teórico. A Lutero, en primer lugar, estuvo reservada la tarea de esgrimir el Nuevo Testamento en contra del Antiguo y afirmar que también Jesús había tenido alguna propiedad, y que tal hecho forma parte de la organización natural querida por Dios. Pero la concepción de Lutero ya tenía sus raíces en la sociedad urbana, razón por la cual no se vio obligado a tener muy en cuenta al campesinado. En todo caso, es indiscutible que las ideas de la temprana Edad Media «concebían el dominio y la propiedad como contrarios al estado originario, y causados únicamente por el pecado original» (H. von Eicken). El mismo autor señala que Duns Escoto e incluso Santo Tomás de Aquino consideraban al comercio como un oficio vergonzoso. Aquí todavía dominaba el pensamiento agrario. El realismo logra la desvalorización del más acá y del

hombre en general con la ayuda de un poderoso despliegue de pruebas silogísticas, abstractas en grado sumo; el resultado es que lo visible –y esto en la época significaba con necesidad lo individual y lo verdadero– es aniquilado intelectualmente en beneficio de la existencia exclusiva de lo genérico e invisible, del más allá considerado como lo único que existe «realmente». Por eso es comprensible la zozobra que despertaron en los escolásticos los «innovadores» nominalistas. Es cierto que en algunos puntos Abelardo retrocedió respecto de Roscelin. Pero su afirmación, inaudita para la época, de que la existencia de Dios debe ser objeto exclusivo de un conocimiento racional, tuvo un efecto tan revolucionario como su rechazo de la revelación. También exigió que se pusiera la duda crítica en el comienzo de toda investigación científica; con esto socavó asimismo la autoridad eclesiástica, la cual, por su parte, podía apelar nada menos que a Anselmo de Canterbury. Este había insistido en que el saber está limitado por la fe y con eso había obstruido el camino a la ciencia natural, así como Abelardo contribuyó a prepararlo. A esto se agrega el que Abelardo haya sido uno de los primeros en abogar por la tolerancia. Contra todas estas novedades, los realistas tomaron posiciones con todos sus pertrechos. Es absolutamente correcta la forma en que el más amplio y riguroso conocedor de la filosofía medieval caracteriza a la demostración realista: «obtusa».[40]

No pueden caber dudas, por lo tanto, de que el nominalismo es una primera forma intelectual del pensamiento urbano-burgués, aun cuando se halle todavía constreñido dentro de los límites doctrinarios de la escolástica; de tal modo, es un precursor directo de aquella poderosa corriente de ideología burguesa que conocemos con el nombre de humanismo renacentista. El humanismo de la burguesía renacentista es no-feudal, no-eclesiástico y abierto al mundo; en lo metodológico se apoya en el pensamiento de la Antigüedad, que a partir de ese momento es conocido cada vez mejor; pero este humanismo no deriva sólo del nominalismo, sino también de la escuela de Averroes, espiritualmente emparentada con aquel, y de la escuela de Chartres. Puesto que Averroes muere en 1198, dos años antes de terminar el siglo, nos referiremos a él después, siempre en el marco de una descripción del humanismo. Por el contrario, la escuela de Chartres tiene su apogeo ya hacia mediados del siglo XII. Junto a Bernardo de Chartres, el maestro más importante de esta escuela es Gilbert de la Porrée, quien vive hasta 1154, y es también conocido con el célebre nombre de ‘El Porretano’. Gilbert de la

[40] C. Prand, *Geschichte der Logik* (Historia de la Lógica), 1856, vol. 2, pág. 96.4 C. Prand, *Geschichte der Logik* (Historia de la Lógica), 1856, vol. 2, pág. 96.

Porrée es alumno de Bernardo de Chartres; hay que contarlo entre los nominalistas y ha sido influido por Abelardo en forma perceptible.

La escuela de Chartres se basaba en Aristóteles, que empezaba a ser conocido por traducciones hechas del árabe. Como el averroísmo, se orienta en lo fundamental hacia el empirismo, y está fuertemente interesada por la ciencia de la naturaleza. Claro que la ciencia natural todavía aparece recubierta de un ropaje filosófico-natural y especulativo, como en general lo está todo el pensamiento científico-natural de esta temprana época burguesa y de la época renacentista, Pero frente al total hundimiento de la concepción tradicional en una metafísica puramente especulativa, significa un progreso muy grande que a partir de ahora comiencen a experimentarse serio intereses matemáticos y astronómicos. La psicología y la medicina se convierten ya en objetos de la reflexión empírica, y la libre consideración científica de la naturaleza lleva, en algunos pensadores, hasta un renacimiento de la teoría atómica epicúrea: aquí se afirma expresamente que sin duda los átomos no pueden ser vistos pero sirven de base a todo lo visible. Con esto se cumple un acercamiento al materialismo. La teoría nominalista del conocimiento es afín a esa forma de ver las cosas. Si bien en Bernardo de Chartres todavía hallamos una posición vacilante, de todos modos en él ya prevalece el principio empirista y nominalista. A pesar de todas las ambigüedades de su concepción, adopta por fin la tesis de que los *universalia* deben ser pensados como enraizados en las cosas mismas. Thierry de Chartres lleva su especulación acerca de las relaciones entre Dios y el mundo hasta su consecuencia panteísta más radical, y aun marcadamente atea. Bernhardus Sylvestris desarrolla la noción del alma del mundo, en conexión con el último pensamiento de Platón; después, durante el Renacimiento, esta noción desempeñará importante papel: de la idea averroísta de que solo el intelecto universal supraindividual existe verdaderamente se inferiría que el alma individual es mortal; aquí también se llegó a esa revolucionaria conclusión. Con ello se contradecía gravemente a la Iglesia, que, con la teoría de la inmortalidad del alma, había erigido uno de los más fuertes recursos coercitivos sobre el hombre. En la curiosa construcción de la noción del alma del mundo y del intelecto universal es posible advertir qué vías complicadas siguen las confrontaciones ideológicas entre las distintas clases históricas. Un cierto Amalrico defiende un pronunciado panteísmo y sus alumnos llegan tan lejos que rechazan todo dogma eclesiástico y, en materia de moral, sostienen un moderno indiferentismo. El mismo Amalrico enseñaba que, en el fondo, no hay diferencia entre Dios y las cosas, y que, por consiguiente, Dios no debe

ser buscado fuera de los fenómenos naturales del mundo, en lo trascendente, sino en esos fenómenos mismos. Sus discípulos se sintieron entonces con derecho a considerar que tanto el bien como el mal, que coexisten en la naturaleza, son igualmente divinos. De tal modo la sensualidad, lo instintivo y pecaminoso del hombre, aparecían explicados y justificados como naturales, en contraposición a la condena eclesiástica. En un sentido semejante, David de Dinant enseña la identidad de Dios, espíritu y materia, esto es, una especie de materialismo panteísta. La Iglesia interviene en contra de todas estas herejías, prohibiendo y persiguiendo. Como uno de los primeros herejes se reconoce a Juan Escoto Erígena, a quien ya caracterizamos como el pensador más importante del siglo IX; sus escritos son quemados, los partidarios de Amalrico son perseguidos y Aristóteles queda interdicto por largo tiempo. En el Renacimiento, la clase constituida por la burguesía mercantil se manifiesta como la más fuerte dentro de la sociedad; en esta época estaba llamada históricamente a dirigir el desarrollo de la moderna sociedad capitalista y, ante todo, a sacarla de la Edad Media; en consecuencia, la ideología dominante de esta clase fue también un factor determinante. Hemos discernido los comienzos del incipiente pensamiento burgués en el primer nominalismo. Este prosigue en el nominalismo posterior de Nicolás de Oresme y de Occam: Oresme vive hasta 1382 y Occam, que aparece como el nominalista más destacado, hasta 1349. Occam es franciscano y declarado enemigo del tomismo. También combate al escolástico realista Juan Duns Escoto, que actúa hasta 1308. Además, defiende la opinión, por entonces progresista, de que los príncipes laicos tienen supremacía sobre los príncipes eclesiástico-feudales y, por consiguiente, sostiene el predominio del emperador sobre el papa. En 1324 se lo acusa de herejía; unos años después huye y se refugia junto a Luis de Baviera, príncipe de opiniones progresistas. Poco antes, también había buscado la protección de este Marsilio de Padua, el sabio autor del revolucionario escrito *Defensor pacis.*

Oresme es matemático, físico, astrónomo, filósofo nominalista e incluso llega a redactar un trabajo sobre teoría del dinero. Ya antes que Copérnico, enseña el movimiento de la Tierra, y antes que Galileo, vislumbra la esencia de la ley de la caída de los cuerpos; del mismo modo, antes que Descartes, formula las ideas básicas de la geometría analítica. En resumidas cuentas, es un ideólogo de vastas miras de una época en la que se cumple el vuelco radical de la sociedad medieval a la sociedad moderna. Hemos visto que, respecto de la concepción racionalista y científico-natural del mundo, lo precedieron pensadores de la escuela de Chartres y del averroísmo.

Todavía querríamos citar aquí a una de las figuras más significativas del tránsito a la modernidad en Alemania: Nicolás de Cusa. Con un pie todavía en la Edad Media, aparece como un pensador algo retrasado –Nicolás vivió hasta 1464–; sin embargo, teniendo en cuenta el estado de subdesarrollo de Alemania, hay que considerar que estuvo a la altura de su tiempo. El máximo anhelo de Nicolás iba dirigido a zanjar los antagonismos que albergaba la Iglesia y aquellos que oponían los elementos formativos antiguos a los modernos. De hecho, nunca logró configurar en una unidad lo que en sí es eternamente contradictorio. Situado en el terreno de la especulación neoplatónica y de la mística alemana, se empeña constantemente en resolver las antiguas cuestiones por la esencia de Dios, de la Trinidad, de la creación del mundo y de la religión. Pero, al mismo tiempo, desarrolla una especie de moderna religión de la razón, que él construye sobre el concepto de un «Dios infinito». Sostiene el principio de la soberanía del pueblo y defiende la exigencia de reformas en la Iglesia. Por eso aún defiende en muchos puntos la doctrina cristiano-dogmática de la Iglesia, pero, por otra parte, realiza investigaciones en el dominio de la geometría y de las matemáticas, de la teoría de los átomos y de los cuerpos. Hasta se adelanta a Galileo con su concepción, públicamente sostenida, del movimiento de la Tierra; dibuja el primer mapa de Alemania y propone una reforma del calendario. De tal modo, en Nicolás se mezclan en forma muy singular el hombre medieval y el hombre del Renacimiento.

Segunda Parte

LOS FACTORES PROGRESIVOS EN LA HISTORIA MODERNA

1. Democracia y oligarquía en la ciudad de la Baja Edad Media

La investigación concienzuda de los orígenes de la ciudad moderna data, a decir verdad, solo de mediados del siglo anterior. Aún hoy este problema de ningún modo está aclarado por completo. Todavía Savigny, el gran representante de la escuela histórica de la primera mitad del siglo pasado, opinaba que las ciudades de la Baja Edad Media eran continuación directa de las colonias romanas esparcidas por toda Europa, colonias que, a menudo, durante la época de la dominación romana, se habían ampliado hasta constituirse en verdaderas ciudades. Y, ante todo, ello habría ocurrido obviamente en la propia Italia, que en la Antigüedad fue el centro de la cultura urbana de Roma. Savigny pudo sucumbir a esta ilusión porque, de hecho, el emplazamiento de muchas ciudades, que despertaban a una nueva vida en la época del tránsito a la modernidad, coincidía con el del antiguo *castellum* romano. Esto se explica por la supervivencia de la vieja construcción, que hasta bien entrado el Medioevo había servido como castillo y centro administrativo; también, y no en último término, por el hecho de que los romanos habían elegido para sus colonias puntos muy bien situados, junto a las arterias de circulación, sobre todo en las márgenes de los ríos, que también debían resultar adecuados para el emplazamiento de las ciudades posteriores. Ya el alumno de Savigny, Bethmann-Hollweg, refutó enérgicamente a su maestro:[41] afirmó que la construcción de ciudades nuevas en la Lombardía se remonta al siglo XI. Esta opinión ha prevalecido generalmente hasta hoy. Es innegable que se parte de los emplazamientos romanos. Así, por ejemplo, todas las grandes ciudades romanas ubicadas junto al Rin se convierten, en la Baja Edad Media, en ciudades episcopales: Basilea, Estrasburgo, Espira, Maguncia, Worms, Colonia y otras. Aún hemos de ver de qué modo las ciudades modernas se formaron como una continuación de las ciudades episcopales, movimiento en el cual desempeñó un papel decisivo la lucha que la burguesía sostuvo por su libertad en contra de los obispos y los condes. Los historiadores hacen grandes esfuerzos para descifrar la causa del repentino renacimiento de las formas de vida urbana tras el largo período –entre los siglos VI y XI– en que la sociedad europea presentó un carácter predominantemente agrario. Una antigua tendencia se ha agrupado en torno de la teoría gradual de Bücher [42] y de la obra del historiador Dopsch;[43] esta teoría se acerca bastante a la verdad cuando supone que el artesanado se

[41] M. A. von Bethmann-Hollweg, *Der Ursprung der lombardischen Städtefreiheit* (El origen de la libertad municipal en las ciudades lombardas), 1846.

independizó en forma gradual de la economía doméstica cerrada y que los mercados se fueron formando merced al creciente intercambio de los excedentes. Sin embargo, una nueva corriente rechaza esta teoría del establecimiento progresivo de una división social del trabajo entre la ciudad y el campo, En especial, desde Pirenne[44] existe la tendencia a considerar que las causas últimas de la revitalización de la ciudad fueron procesos puramente políticos o marcadamente subjetivos. Así, pues, se desplaza la interpretación sociológica en beneficio de un enfoque idealista y subjetivista. Pirenne supone que fue una clase especial de elementos audaces, desarraigados, apatridas, con frecuencia siervos prófugos, la que extendió a vastas comarcas el comercio en gran escala y creó así las condiciones para una economía urbana y de mercado. Pirenne rechaza la idea de que el nuevo comercio se haya desarrollado a partir de la artesanía. Además, sostiene la tesis de que la expulsión de los sarracenos del Mediterráneo, y de los normandos del Mar del Norte, permitió dejar expeditas las vías del intercambio y proporcionó nuevo impulso al comercio mundial. Con frecuencia se considera que ambos procesos influyeron de manera combinada. En otros casos es poco oportuno recurrir a una simple combinación de opiniones diversas; pero aquí parece correcto suponer que los aspectos sociológicos y políticos, por un lado, y los subjetivos –bien entendidos–, por el otro, han actuado conjuntamente. De hecho, se puede comprobar cierta vivificación de la economía ya antes de la apertura de las grandes vías mercantiles. Con esto se prueba que la división del trabajo entre artesanía y agricultura, y por consiguiente la tendencia al desarrollo de las ciudades, ya existía antes de que fuera posible, en la práctica, el afianzamiento de esta tendencia hasta alcanzar su plena realización mediante la apertura de las vías para el comercio. Dadas estas dos condiciones surge entonces el tercer elemento del desarrollo moderno: el mercader osado que se desplaza a largas distancias, y cuya intervención posibilitó que los mercados se convirtieran en los verdaderos centros de la vida urbana. Una vez que se ha situado al mercader en el contexto correspondiente, se puede conceder el debido significado a la función social que tuvo en el desarrollo de las ciudades. En todo lugar donde se reúnen multitudes humanas –en los mercados, en las peregrinaciones o en las fiestas de los príncipes–, allí aparece él con sus mercancías traídas desde lejos. En esta primera época, todavía realiza sus viajes en sociedad con otros comerciantes, a quienes se

[42] K. Bücher, *Die Stufen der wirtschaftlichen Entwicklung* (Los grados del desarrollo económico), 1912.

[43] A. Dopsch, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit* (El desarrollo económico de la época carolingia), 1921.

[44] H. Pirenne, *Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*,*** 1947.

halla unido por un juramento de fidelidad; forzosamente tiene que viajar bien armado; para los viajes marítimos se organiza, a fin de protegerse de los piratas, una flota provista de tropas armadas. Solo hacia 1100 aparecen los primeros venecianos en los mercados de los Países Bajos. Las ciudades de la Baja Antigüedad habían perecido a causa de la decadencia interna del Imperio Romano, de la invasión de los pueblos bárbaros y, por fin, de la expansión del Islam; de tal modo, la estructura económica de Europa adquirió un carácter predominantemente agrario y de economía doméstica. Pero en los siglos siguientes el desarrollo económico no fue nulo. Sobrevino una paulatina expansión interna de las relaciones y de los mercados como consecuencia de una producción artesanal más variada; es decir que, hasta cierto punto, el artesano ya había vuelto a separarse del trabajo agrario, especializándose. Por eso se puede hablar de una división del trabajo entre actividades agrícolas e industriales mucho más nítida que la existente hasta entonces. Pero esto constituyó la condición primaria para el surgimiento de la ciudad. La condición secundaria fue la organización de un comercio en vasta escala, por cuyo intermedio el trabajo artesanal recibe el estímulo para una producción de mercancías sistemática, no destinada meramente al estrecho mercado local; y esa organización promueve también una mayor afluencia de seres humanos a un lugar determinado. Pero ninguna organización urbana puede desarrollarse sin que previamente aumente la capacidad del artesanado para responder a la multiplicación de las necesidades y a las mayores demandas del comercio. Por lo tanto, forma parte de una correcta determinación sociológica del concepto de la ciudad la idea de un desarrollo previo de la división del trabajo entre el modo de producción rural y el modo de producción artesanal. Es posible afirmar, pues, que la ciudad es el producto de un determinado nivel de desarrollo de la división del trabajo entre la producción agraria y la producción industrial, y de las relaciones del intercambia que ese nivel engendra. En particular, el teórico marxista Wittfogel[45] ha reconocido que, si no se tienen en cuenta esas relaciones con el campo que acabamos de señalar, es imposible determinar sociológicamente de manera correcta el concepto de la ciudad. También Kovalewsky[46] caracteriza con acierto a las ciudades como «aquellos centros del comercio y la industria que se han separado por completo del campo y cuyos habitantes trabajan en ciertas industrias, no solo para satisfacer sus propias necesidades, sino también las

[45] K. A. Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Historia de la sociedad burguesa), 1924.

[46] M. Kovalewsky, *Die ökonimische Entwicklung Europas* (El desarrollo económico de Europa), 1901 y sigs.

demandas de mercados extranjeros». Respecto de los Países Bajos, Pirenne[47] nos proporciona una buena descripción de la forma en que esta separación se produjo.

> «Durante la época carolingía, la fabricación de las telas era realizada por los campesinos de la costa o por las mujeres de la servidumbre en los gineceos de las grandes fincas rurales. Pero tan pronto como sobrevino un período de progreso para la producción, a causa de las demandas del comercio, en medio de la clase campesina surgió, poco a poco, una clase de artesanos. El fabricante de paños se separó del conjunto de la población campesina, del mismo modo como, antes que él, lo había hecho el comerciante. Renunció a labrar su tierra a fin de consagrarse íntegramente a la artesanía. Emigró desde el campo hacia las poblaciones donde se concentraba la actividad comercial y donde podía contar con una segura venta de sus productos, así como, respecto de su propia persona, con camaradas que tenían la misma forma de vida y los mismos intereses que él».

Pero en esta plástica descripción hay algo falso, pues se explica en forma unilateral el artesanado independiente como mera consecuencia de un comercio desarrollado con anterioridad; sin embargo, es seguro que debieron aparecer primero fuertes estímulos para que la producción artesanal se separase de la agraria. La estrechez del comercio, ocasionada por el dominio de los mares por parte de los sarracenos, no permitió en un principio, a pesar de estas incitaciones, que se llegara al total desarrollo de una artesanía propia, urbana, es decir, completamente desvinculada del campo. Pues solo cuando productos originarios de otras comarcas pudieron ser intercambiados con los propios, pudo la producción volverse más amplia y abundante, ocupando a muchos artesanos a la vez y desarrollándose en el mismo lugar. En Europa todos los países producían poco más o menos lo mismo, de modo que, si se dejan de lado pocas excepciones, no había necesidad de un vasto intercambio. Así es como la apertura del comercio con el Oriente se convirtió en una condición importante para la separación externa entre ciudad y campo, separación ya preparada por la tendencia actuante. Pero es preciso comprender que todas las clases de la población experimentaban una creciente necesidad de productos industriales mejores y más abundantes; justamente, esta necesidad había dado lugar a una división del trabajo más nítida entre el campesino y el artesano, aun antes de que el comerciante pudiera aprovechar esta circunstancia.

[47] H. Pirenne, *op. cit.*

La premisa exterior para que el comerciante aprovechase esta posibilidad era la apertura de las vías mercantiles con el Oriente, Aunque no es muy preciso lo que se puede decir acerca de esto, no parece haber sido mera casualidad que, casi al mismo tiempo, se llevara a cabo la liberación de las islas, tanto en el Mediterráneo como en el Mar del Norte, de los piratas sarracenos y de los piratas normandos respectivamente. Y así como en el primer caso se abrió el camino para el comercio con el Oriente, en el segundo se lo abrió en dirección a Rusia y a los Estados nórdicos, para lo cual fue un factor coadyuvante de importancia decisiva que los propios normandos se transformaran en comerciantes. Será útil que echemos una mirada al proceso de liberación de los mares Tirreno, Jónico y del Mediterráneo todo, y que tengamos presente el significado de las cruzadas para el desarrollo del comercio con el Oriente.

La reanimación de las ciudades italianas, que ocurre en los siglos XI y XII, estuvo precedida, desde fines del siglo X y comienzos del XI, por la expulsión de los sarracenos, en especial de las islas. Claro que en Italia se había conservado cierta vida urbana, pues Venecia, a pesar de todas las dificultades con que tropezaba la navegación, mantuvo cierto comercio con Bizancio durante toda la Edad Media; en particular, se practicaba el trueque de carne, pescado y madera por tejidos bizantinos. A través de Venecia, Génova, Pisa y Florencia también estaban en relación con Bizancio, especialmente en el siglo IX, cuando se aquietó la lucha entre esta última y los sarracenos. Esta circunstancia explica que la reactivación del desarrollo urbano se produzca aquí muy pronto. Otra cosa ocurre en el Sur de Italia, dominado por los normandos. En los siglos X y XI, casi todo el Mediterráneo se abre, gracias a éxitos militares, para el comercio de Venecia y, de tal manera, para todo el continente. En el siglo XI, los normandos y las ciudades marítimas Venecia, Génova, Pisa, Nápoles y Amalfi entran en guerra con los sarracenos. Primero, los normandos quiebran su dominación en Italia del Sur y en Sicilia; la conquista de Palermo ocurre en el año 1072. Génova y Pisa arrebatan a los sarracenos Cerdeña y Córcega, los expulsan del mar Tirreno y los fuerzan a reconocer una posición preferencial para su comercio en la zona media de la costa nordafricana. Ahora Génova también establece relaciones mercantiles con el Levante. En el Adriático, Venecia entra en guerra con los sarracenos y obliga a retroceder a los piratas de origen croata. A principios del siglo XI se afianza en Dalmacia; el dux veneciano lleva, a partir de ese momento, el título de duque de Dalmacia. En Bizancio, Venecia obtiene una ventajosa situación de monopolio para su comercio, con lo cual quedan aseguradas las relaciones comerciales con el Occidente. A esto se agregan ahora las cruzadas, que, a

pesar de sus fracasos, ayudan a abrir el camino del comercio hacia el Oriente. El Asia anterior se halla, en esta época, bajo el dominio de los turcos seljucíes, que se habían adueñado de ella en el siglo X, así como del emirato de Bagdad. Los turcos constituyen un peligro constante para el Imperio Bizantino. Durante todo el siglo XI, los emperadores de Bizancio luchan con ellos por la posesión de Armenia y del Asia Menor, pero sin éxito. La mayor parte del Asia Menor queda en manos turcas. La dominación de los turcos es opresora; las ciudades deben pagarles tributo y la masa de la población campesina es expoliada por los terratenientes y los recaudadores de impuestos. En el siglo XI cambia la suerte, en parte porque los turcos encontraron un fuerte adversario en la dinastía bizantina de los Comnenos, y en parte a causa de las cruzadas de los cristianos europeos. La antigua idea de la cruzada se hace realidad ahora durante el reinado del papa Urbano II (1088-1099); la decisión de organizar una cruzada se toma en el concilio de Clermont, en el año 1095, y se lleva a cabo entre 1096 y 1099. En ella toman parte, sobre todo, nobles franceses, flamenco-lotaringios y normandos. Alemania se retrae a causa de que en ese momento se desarrolla la querella de las investiduras entre el emperador y el papa. Primero se logra conquistar Palestina; en 1099 cae Jerusalén. Se crean colonias cristianas, un reino en Jerusalén, un principado en Antioquía, un condado en Edesa y Trípoli. Las flotas de Venecia, Génova y Pisa toman a su cargo la seguridad en las comunicaciones por vía marítima. A cambio de ello reciben beneficios económicos. Por ejemplo: el derecho de erigir ciertos barrios, en las ciudades conquistadas, para que se instalen sus comerciantes. Obtienen además otros importantes privilegios comerciales, como la liberación de derechos de aduana y de otros impuestos, concesiones para el tráfico de ciertos productos, autonomía administrativa. Para proteger las regiones recién conquistadas afluyen nobles de todas partes, en especial franceses. Estos constituyen una suerte de clase dominante por encima de las clases trabajadoras de la población árabe y siria. De este modo se origina una relación de sujeción feudal entre los nativos y los extranjeros dueños de la tierra. «El sistema feudal de Francia fue trasladado al imperio colonial».[48] Todo este movimiento adquirió importancia para el desarrollo del comercio europeo.

La Segunda Cruzada se propone conquistar el interior (1146-1148). Pero tiene poco éxito. Edesa, perdida con anterioridad, queda en manos del enemigo; lo mismo pasa con Damasco. Pero para nuestra temática es importante advertir que el comercio con el Oriente no resulta perturbado por eso. Las poderosas

[48] K. Hampe, *Das Hochmittelater* (La Alta Edad Media), 1949.

órdenes caballerescas de los Templarios y de San Juan son, ante todo, un dique de contención contra perturbaciones imprevistas y constituyen una especie de policía protectora del orden. Esto favorece mucho al comercio. Es verdad que en 1187 Saladino reconquista Jerusalén, pero para entonces las sociedades comerciales europeas se han asentado por doquier, trabando alianzas con los gobernantes mahometanos. Ya hacia 1100 había un activo comercio entre Venecia y el Asia: Venecia importaba esclavos germánicos y eslavos, productos de la India, seda, alfombras persas, acero y espadas de Damasco; a cambio de ello entregaba pescado, hierro de los Alpes orientales, madera del valle del Po, cereales y vino de Apulia, cadenas y otros productos de metal. Después de la Segunda Cruzada, el comercio se vuelve aún más activo. Como respuesta a la pérdida de Jerusalén, se emprende la Tercera Cruzada, desde 1189 hasta 1192. Termina con un fracaso total. Barbarroja muere en el camino, y los reyes de Inglaterra y Francia se pelean entre sí. Pero para el creciente desarrollo del comercio es decisivo que Venecia hubiera experimentado un poderoso ascenso ya en el siglo XI; la flota veneciana señorea totalmente sobre el Adriático; Dalmacia y Croacia están sometidas a Venecia, que se convierte en el centro comercial dominante para las relaciones con el Oriente; establece vínculos en todas direcciones; el tráfico entre Egipto y Marsella pasa por Venecia. Y justamente porque la posición de esta ya es muy fuerte antes del comienzo de las cruzadas, no le resulta conveniente participar en ellas. En todo caso, las cruzadas ayudan a debilitar más la dominación mahometana. Sin embargo, Venecia toma parte en ellas porque ha llegado a la conclusión de que no hacerlo sería perjudicial. Presta su concurso en el asedio y conquista de las ciudades de la costa, con la condición de que se le ceda un tercio de los valores conquistados, o una iglesia (manifiestamente como foco para la instalación de los mercaderes), o una plaza de mercado; además, ha de liberársela de derechos aduaneros y de otros impuestos. Con el ascenso de Venecia al rango de potencia mundial en el siglo XII, con la erección de una serie casi infinita de plazas comerciales fortificadas, con la ocupación de la isla de Creta, entre otras, e incluso de toda la costa del Asia Menor y de Africa, queda asegurada de una vez por todas la comunicación entre el continente europeo y los países extra europeos. Es tan fuerte el temor de Venecia ante una posible destrucción de su inmenso poderío, que participa en la Cuarta Cruzada, de 1202 a 1204, con el mayor desgano. Se las ingenia para darle otro giro al plan de conquista de Egipto, plan que se opone a los intereses de su política de poder y de comercio; lo hace desviando la atención hacia Constantinopla, donde sus privilegios comerciales se encuentran en desventaja frente a Génova y Pisa. De hecho,

en 1204 se produce la conquista de Constantinopla; el Imperio Bizantino es repartido. El motivo que se esgrime es el baño de sangre de 1182, en el cual el odio de la población nativa contra los «latinos» –es decir, contra los mercaderes, cruzados y normandos– se había desencadenado en forma espantosa. La conquista de Constantinopla se produjo bajo la dirección del dux Enrico Dándolo, jefe de la Cuarta Cruzada. En esta ocasión Venecia se asegura un monopolio comercial en Bizancio y extiende su imperio colonial hasta la costa del mar Negro. Si bien en 1261 resurge el Imperio Bizantino, el comercio entre Asia y Europa no sufre menoscabo; antes bien, se acrecienta. A grandes rasgos, esa es la historia del restablecimiento de la ruta comercial entre Europa y Oriente. Por el Este, el comercio se desarrolla hasta la India y la China, y en la dirección opuesta atraviesa los Alpes y se dispersa por todas partes. Ya desde comienzos del siglo XII habían aparecido regularmente comerciantes lombardos y venecianos en París y en Flandes. La época de las cruzadas, el siglo XII, es también la época del más poderoso crecimiento económico. Los comerciantes se las ingenian hasta para entrar en relaciones con los mongoles, de modo tal que también se abren para el comercio las regiones del Sur de Rusia y del Irán. Es significativo que en esta época se realicen los viajes de descubrimiento –estimulados por el comercio– que llevan a los hermanos Polo hasta la China; también es la época de los viajes oceánicos de los genoveses. Del Asia se importan especias, maderas valiosas, seda, piedras preciosas, cristalería; de las regiones del Sur de Rusia se importan cereales, esclavos, maderas, sal. Las colonias de Venecia producen vino, aceite, algodón, azúcar, cereales, telas de seda y de algodón –en parte fabricadas ya en establecimientos manufactureros–; además, objetos de vidrio y de alfarería. En Florencia es particularmente próspera la tejeduría de paños, que elabora la lana francesa e inglesa y vende sus productos en todos los mercados de Europa. Las operaciones financieras de carácter capitalista muestran ya un llamativo desarrollo: a pesar de la estricta prohibición de la Iglesia, todavía regida por ideas feudales, es decir, precapitalistas, un interés del 25 % no era considerado excesivo. Pero la misma Iglesia estaba en relación con los bancos florentinos, que ya habían comenzado a presentar una imagen respetable. Los bancos hicieron un buen negocio con préstamos a los reyes franceses, ingleses y napolitanos. Flandes, favorecida por su situación entre Francia Inglaterra y Alemania, y su vinculación con el Norte, se había transformado, junto con Italia, en el mayor foco de la industria y del comercio. A lo largo del camino que unía las ciudades italianas y flamencas, brotaban las grandes ferias de Champaña; en número de cuatro o cinco, las más importantes eran Troyes, Provins, Lagny-sur-Marne, Bar-sur-Aube. A

causa de su cercanía con la frontera alemana, eran también importantes para Alemania. Pero estas ferias ejercían gran atracción sobre los comerciantes, no solo a causa de su situación, sino también de su seguridad, de la cual se encargaba el Estado. Cada una de ellas duraba alrededor de seis semanas y sucedía a otra, de modo que a lo largo de casi todo el año reinaba un activo tráfico entre Italia y Flandes. En esa época, hasta bien entrado el siglo XIII, Alemania tenía poco contacto con el comercio. Colonia aparece, en el siglo XIII, como la ciudad más importante, y la única ligada con el comercio mundial. En el Norte, Lübeck constituye el centro mercantil a partir del cual debía formarse la orgullosa Liga Hanseática. Para la vivificación de la economía europea también fueron decisivos los sucesos del Norte de Europa. Difícilmente se pueda proporcionar una pintura mejor de estos acontecimientos que la trazada por Henri Pirenne en su *Historia social y económica de la Edad Media.* Dice Pirenne:

> «Desde el siglo IX hasta el XI el mar del Norte y el mar Báltico ofrecen una imagen que, por más que se distinga en aspectos particulares de la que hemos descripto respecto del Sur, se le asemeja en los rasgos esenciales. También aquí encontramos en la costa, por así decir en el borde del continente, una actividad marítima y comercial que contrasta por completo con la forma de economía campesina de esa región».

A causa de las invasiones normandas, ya antes del siglo IX habían quedado destruidas Quentovic y Durstede. La debilidad de la flota carolingia hizo que nunca se alcanzara el grado de protección que la flota bizantina ofrecía para el Adriático y el Sur de Italia. Constantemente los normandos atacaban por sorpresa las diversas comarcas, aprovechando las desembocaduras de los ríos que se vuelcan en el mar del Norte o en el Atlántico.

> «No entraba en sus propósitos la conquista; a lo sumo, se aseguraban algunos sitios para sus emplazamientos en el continente así como en las Islas Británicas. Los ataques que a menudo llevaban a cabo contra las poblaciones de la costa tenían, sin embargo, el carácter de grandes razzias. Sin duda, estas se realizaban con método. Se ve cómo parten de un centro que ha sido acondicionado como fortaleza, donde también se almacena el botín logrado en las comarcas vecinas hasta que resulte posible transportarlo a Dinamarca y Noruega. De tal modo, la principal actividad de los vikingos era la piratería, y ya se sabe que esta es el primer grado del comercio. Y a tal punto ello es cierto que, desde fines del siglo IX, cuando disminuyen las expediciones de saqueo, se van convirtiendo en comerciantes».

Acerca de la extensión del comercio escandinavo, Pirenne dice lo siguiente:

> «Los daneses y noruegos fijan su atención en el Oeste, en los Estados de los carolingios, en Inglaterra, Escocia e Irlanda; los suecos, en Rusia. A lo largo del Dnieper y sus afluentes hasta el mar Negro, los suecos erigen campamentos fortificados, semejantes a los que sus hermanos noruegos establecían al mismo tiempo en los valles del Escalda, el Mosa y el Sena. Dado que estos muros circulares (en lengua eslava: *"gorod")* fortificados estaban muy lejos de la madre patria, eran construidos como plazas fuertes armadas, desde las cuales los intrusos ejercían su dominio sobre los pueblos poco guerreros de los alrededores.
>
> Exigían el pago de tributos, reclutaban esclavos y se apoderaban de la miel y de las pieles que encontraban en los bosques en forma abundante».

Empero, su posición dominante debía llevar en poco tiempo al comercio de trueque.

> «El Sur de Rusia, donde los escandinavos se habían hecho fuertes, se hallaba por entonces situado entre dos centros culturales. Más allá del mar Caspio, hacia el Este, se extendía el califato de Bagdad; al Sur, el mar Negro bañaba las costas del Imperio Bizantino y los conducía a Constantinopla. Los escandinavos de la cuenca del Dnieper sienten de inmediato esta doble atracción. Comerciantes árabes, judíos y bizantinos los habían precedido; les mostraron el camino y ellos no titubearon en seguirlo». «Miel y pieles y, sobre todo, esclavos para los harenes musulmanes y los talleres bizantinos eran los productos con que se podía obtener grandes ganancias en esas regiones ricas, de cultura refinada».

En la segunda mitad del siglo X, los normandos reciben el cristianismo de Constantinopla, toman en préstamo, según Pirenne, su arte y su escritura, aprenden el uso del dinero y de la administración del Estado. De hecho, el impulso principal para esta reanimación del comercio parece provenir, según opina Pirenne, del Norte, para entrar en contacto posteriormente con la corriente que viene del Sur.

«La navegación normanda había establecido sus bases (ya desde antes) en las zonas próximas a la desembocadura de los ríos Mosa, Escalda y Rin; como hemos visto, tales bases muy pronto llegaron a ejercer una influencia que se extendía a lo largo de las costas de esos ríos. En el siglo XI, Tiel es una plaza comercial frecuentada por muchos mercaderes; por el Rin está en comunicación con Colonia y Maguncia (...) En la misma época reina un tráfico animado por el Mosa entre Maestricht, Lieja, Huy y Dinant, hasta llegar a Verdún El Escalda une Cambrai, Valenciennes, Tournai, Gante y Amberes con el mar y con la región donde desembocan los grandes ríos, entre Zelandia y la costa holandesa».

«Desde fines del siglo X, Flandes mantenía estrechas relaciones con toda la costa de los mares del Norte y Báltica, sirviéndose de flotas escandinavas».

También hay un activo comercia con Inglaterra, Dinamarca, Prusia; Rusia está incluida, asimismo, en él; por otra parte, el comercio toca ciudades como París, Ruán, etcétera.

La forma exterior del proceso que lleva a la fundación de nuevas ciudades –o a su renacimiento sobre los restos de los emplazamientos romanos– es irrelevante para la determinación sociológica del concepto de ciudad. Por eso hemos de preocuparnos poco de la controversia erudita, cuya fecundidad literaria Preuss[49] caracteriza con razón como «alarmante» y cuyo valor real es ínfimo. En todo caso para comprender el carácter de la sociedad burguesa inicial tiene cierta significación el conocimiento, aunque sea esquemático, de las más destacadas formas que presenta la fundación de ciudades. Es característico el modo como se originan las ciudades en Holanda, modo que se asemeja mucho a la forma en que surgen en Alemania.

Los poblados que quedaban en pie desde la época de los romanos no llegaron a ser ciudades durante la Edad Media feudal propiamente dicha; solo eran pequeños conglomerados de hombres que vivían principalmente de la agricultura; por lo tanto, aún no daban muestras de una separación clara y unívoca respecto del campo. A decir verdad, cierto comercio interlocal y una débil división entre artesanía y agricultura parecen haber existido ya como esbozo del desarrollo posterior. Pero el número de estas poblaciones era insignificante. Además, muchas tenían importancia solo en el orden militar;

[49] H. Preuss, *Die Entwicklung des deutschen Städtewesens* (El desarrollo de las ciudades alemanas), 1906, vol. I.

carecían de un significado «de derecho público», como dice Wenzelburger, lo cual, traducido al lenguaje sociológico, implica que no tenían todavía existencia social propia, estructuralmente determinada. Pero casi siempre su importancia residía en que eran centros religiosos, es decir, sedes de autoridades del gobierno eclesiástico y de los institutos para la formación de sacerdotes; de ordinario las regía un obispo, cuyas rentas provenían del tributo feudal del campesinado vecino. Las condiciones exteriores –es decir, en este caso, las derivadas de las relaciones políticas propias del feudalismo– pueden haber acelerado el proceso de formación de las ciudades. En lo esencial, consistían en el antagonismo, cada vez más agudo, entre el príncipe y el resto de la nobleza, y en el hecho de que el primero estuviera dispuesto a tomar bajo su protección al conglomerado de artesanos, comerciantes y campesinos fugitivos. Para estos el atractivo era grande, en especial cuando a ello se sumaba la ventaja de encontrar un lugar para vivir en las cercanías de los castillos, plazas fuertes y monasterios. Lo que posibilitó esta nueva forma de vida social fue el aumento de la productividad del trabajo artesanal, y el crecimiento de la capacidad del artesano para despertar y satisfacer nuevas necesidades; pero los antagonismos feudales contribuyeron esencialmente a acelerar el proceso.

No menos halagüeña para la migración era la perspectiva de gozar de una libertad completa. La consecuencia fue que numerosos artesanos y campesinos sujetos a servidumbre huyeran a la ciudad, donde prestaban juramento de fidelidad al soberano. En Holanda, típico ejemplo de la fundación de ciudades en Europa, estas nacían cuando el príncipe les otorgaba por escrito ciertos derechos concernientes a la propiedad, administración y protección, a cambio de lo cual los habitantes quedaban obligados a pagar regularmente un tributo y a proporcionar un número determinado de soldados. Por lo general, y sobre todo en los primeros tiempos, el «conde» no se inmiscuye en los asuntos internos. A diferencia de lo que ocurre en Holanda, en Italia el señor de la ciudad con frecuencia se reserva las regalías en cuanto a mercado y policía. Pero ya en el siglo XI se producen insurrecciones de los ciudadanos, que reivindican el derecho a la administración urbana autónoma.

Desde el comienzo de la constitución de la ciudad hay entre los vecinos grandes diferencias en cuanto a fortuna y posición social. Las llamadas «familias antiguas» eran, o bien propietarias de la tierra sobre la cual, y con su consentimiento, se había fundado la ciudad, o bien descendientes de aquellos propietarios. Donde, salvo el príncipe, no existían tales propietarios, las primeras familias de pobladores desempeñaban el mismo papel, pero es

de notar que solo podían hacerlo las que nunca habían estado sujetas a servidumbre antes de venir a la ciudad. Los nobles se incorporaban gustosos a esta «burguesía» que gozaba de toda clase de privilegios. A poco surgió una llamativa diferencia, en cuanto a riqueza y prestigio, entre esta clase y la pequeña burguesía. A partir de este momento, «patricios» y «artesanos» se enfrentan duramente, tanto más cuanto que el patriciado, como es natural, insistía en concentrar todo el poder en sus manos. Claro que aún debía de pasar largo tiempo hasta que los patricios alcanzaran efectivamente el poder. Pero poco a poco y en todas partes fueron logrando reemplazar las constituciones originarias, más o menos democráticas, por otras oligárquicas.

La única fuerza que podía impedir una prematura toma del poder por parte de los patricios eran los gremios, que se habían ido desarrollando poco a poco hasta convertirse en influyentes organizaciones sociales. De hecho, en numerosos enfrentamientos al comienzo lograron derrotar a los patricios. Sin embargo, su influencia no fue duradera. A pesar de que, según afirma Wittfogel,[50] los gremios habían triunfado en todas partes como portadores del progreso, dio comienzo un desarrollo cuyo resultado fue la casi total sustitución de la democracia por la oligarquía. En este proceso cabe señalar que, con excepción de aquellos casos aislados en que los insurrectos, tras un corto gobierno, fueron definitivamente vencidos, en la mayoría de las oportunidades de ningún modo fue la violencia abierta lo decisivo; antes bien, sobrevino un proceso hábilmente ejecutado, paulatino y casi imperceptible, por el cual se fue separando a los gremios del gobierno. El resultado del silencioso debilitamiento de la constitución democrática por obra del patriciado fue, en la mayoría de los casos, la democracia aparente, esa forma de gobierno urbano en la cual, según la apariencia externa, es el pueblo el que dirige todo lo concerniente a los asuntos públicos, pero en realidad solo lo hace con poder absoluto un selecto y cerrado grupo de privilegiados.

M. A. von Bethmann-Hollweg [51] se ha ocupado circunstancialmente del problema del desarrollo originario de las ciudades. Este autor plantea la siguiente cuestión:

> «¿Cómo nació la libertad urbana en la Lombardía, libertad que estaba en plena floración en el siglo XII, si *no* tuvo su origen en la constitución municipal romana?».

[50] *Op. cit.*
[51] *Op. cit.*

> «Llama la atención que en las numerosas cartas de otorgamiento de fueros reales –cuyas cláusulas punitivas enumeran, por lo general, las autoridades seculares y eclesiásticas, desde las más elevadas hasta las más bajas– no se mencione a los municipios ni a sus dirigentes antes de un determinado momento».

Esto es prueba de que no existieron municipios que motivaran una concepción jurídica especial. Algo totalmente distinto ocurre en la segunda mitad del siglo XII, pues para entonces los municipios ya han sido reconocidos.

Desde época muy temprana ocurren levantamientos urbanos: en 1057, Milán se halla en plena insurrección; en 1080, aparece en Luca el título de cónsul; hacia fines del siglo XI se producen los primeros alzamientos en Flandes, y alrededor del 1100 las ciudades del Norte de Francia siguen este ejemplo. Comprobamos la existencia de ciertas regularidades que se imponen por doquier en la historia inicial de la ciudad burguesa, si bien con variantes según las regiones. En general, es posible verificar tres tendencias.

En primer lugar, la lucha de la ciudad por su independencia; allí donde la ha logrado, ocurre que, en el posterior estadio de desarrollo del absolutismo progresista, la ciudad suele establecer una relación de alianza con el rey y con los príncipes, no sin que, desde luego, se vea obligada a conceder al poder estatal cierto derecho de inspección y de injerencia, en especial respecto de los impuestos y los problemas jurisdiccionales.

En segundo lugar, la ciudad entra en el estadio de la lucha interna, que apunta en dos direcciones: por una parte, entre la nobleza urbana y las demás clases coligadas, las que casi siempre resultan vencedoras; por la otra, entre el patriciado mercantil y los artesanos agremiados. Casi siempre son estos los que triunfan, y muchas veces incluso por largo tiempo.

En tercer lugar, siempre ocurre que, en el estadio siguiente, el patriciado consigue, por fin, reconquistar para sí el poder por caminos táctico-políticos y con frecuencia salvaguardando formas en apariencia democráticas; de tal modo, erige en la ciudad una dictadura oligárquica, abierta o disimulada.

Ya a comienzos del siglo XII, la mayoría de las ciudades de Italia concluye con éxito su lucha contra la tutela feudal del emperador y los obispos. Ahora las ciudades eligen por sí mismas sus cónsules y los demás funcionarios. Sin duda que formalmente se reconoce la soberanía imperial, pero esto no menoscaba la independencia respecto de ella. Todos los intentos absolutistas están

condenados al fracaso. Además, en el curso del siglo XIII las ciudades consiguen liberarse de la constante amenaza de los señores feudales, especialmente de los que residen en el campo, sea con el auxilio de la fuerza o por medio de tratados.

Es preciso considerar la forma constitucional antigua, que aparece hacia fines del siglo XII, como patricio-aristocrática. Los papeles principales están a cargo de los «tipos del caballero, del terrateniente, del gran mercader, del banquero y el industrial».[52] Las asambleas populares, que se organizan de tanto en tanto, carecen de significado real. Los órganos de decisión son el gran concejo y el pequeño concejo; este último no tiene independencia, sino que se encarga de los negocios del gobierno por mandato del gran concejo. El cargo de podestá, cargo de efímera vigencia introducido desde el siglo XIII, en nada modifica esta situación constitucional. Formalmente, la constitución del concejo se mantiene aún más tarde; pero en la época del dominio popular, quienes ejercen la influencia más poderosa son los representantes de los gremios revolucionarios; esta influencia, empero, solo será aparente bajo la *signoria* progresista y absolutista, la cual, como es notorio, brota de la dictadura del capitán del pueblo, erigida con el consentimiento popular. En casi todos los casos encontramos un largo periodo intermedio en que el gobierno, de apariencia democrática, es ejercido por una oligarquía de grandes burgueses y de patricios. En este punto conviene tener en cuenta que, en otros países en los cuales la monarquía absoluta cumple la función de las *signorie* italianas, la oligarquía sigue siendo el único poder dominante en la ciudad, aun cuando –más en Francia y menos en Inglaterra– caiga bajo el control de los funcionarios reales.

El origen del gobierno democrático puede ser caracterizado mediante el siguiente desarrollo. Prescindimos aquí del respaldo violento, cada vez más necesario, que tiene este proceso, tal como lo hemos mostrado con el ejemplo de Florencia. En el comienzo, el *popolo* aparece en la forma del autogobierno de las asociaciones gremiales o, sobre todo, de las asociaciones de barrios, ligas armadas o cofradías compuestas por miembros de gremios. Al principio, el *popolo* está apartado del gobierno reconocido y nada tiene en común con él. Pero pronto se desarrolla como el órgano por cuyo intermedio el pueblo consigue que sus deseos, reclamos y críticas sean oídos; consecuencia de esto es un gobierno paralelo o cogobierno de los gremios. Especial importancia adquiere la junta de las asociaciones empeñada en combatir a la

[52] H. Wolf, *Volkssouveränität und Diktatur* (Soberanía del pueblo y dictadura), 1937.

nobleza, que se permite constantes abusos. Justamente esto explica por qué se toleraba que los gremios se entrometieran en asuntos de gobierno. De este modo el que es elegido caudillo de las asociaciones, el capitán del pueblo, hace su aparición junto al concejo municipal y al podestá. No sin ampliar de continuo su círculo de acción, los representantes del pueblo vigilan atentamente la administración de la ciudad y custodian los derechos populares. Toman parte en las sesiones de los concejos, consiguen el derecho de participar en la convocatoria a los mismos, presentan mociones de vasto alcance, y por medio de sus protestas impiden que se adopten decisiones perjudiciales para el pueblo, al que representan. A diferencia de lo que ocurre en Venecia, que constituye la excepción a la regla, el Estado no vigila a las asociaciones gremiales y de otro tipo, sino que, más bien, estas son las que vigilan al Estado. Dentro de su campo de acción, suelen configurar un derecho y un procedimiento administrativo propios; utilizan los servicios de peritos juristas y en poco tiempo sus órganos se convierten en el poder determinante de todo el Estado. En esta etapa, las clases bajas, los «pequeños», todavía ejercen una influencia poderosa. Sin embargo, esta desaparecerá pronto como consecuencia de la paulatina transformación del poder democrático en un poder oligárquico-burgués.

El fundamento último del ascenso político de los pequeños artesanos, así como también de su expulsión del gobierno, es su oposición a la nobleza, oposición que es común al pueblo y a los patricios. Mientras la nobleza es todavía poderosa y amenaza con el terror a la ciudad, todas las clases no feudales se unen contra ella, y las clases más pobres de artesanos representan el elemento impulsor de esta lucha. Pero tan pronto como la nobleza ha sido vencida, el pueblo se vuelve molesto para el patriciado, y este, que ya posee una firme posición dentro del Estado a causa de sus grandes recursos económicos, la va extendiendo cada vez más hasta convertirse en una oligarquía. Este proceso es facilitado por la credulidad del pueblo, habituado a ser dirigido por los «hombres sabios» que originariamente estuvieron a la vanguardia del movimiento. Pero el triunfo definitivo del patriciado sobre la democracia tiene fundamentos más profundos, a los que nos referiremos en el próximo capítulo.

A veces ocurre que una personalidad que se ha destacado como dirigente en la revolución contra la nobleza alcanza una posición tan sobresaliente, que la *signoria* se desarrolla en forma directa a partir de la dominación popular sin pasar por el interregno de la oligarquía patricia.

Con la transformación de la vida social por obra de la ciudad aparecen nuevos elementos. Notables son los cambios producidos en la vida jurídica. El ciudadano exige el reconocimiento de su libertad; quiete estar sometido a su propio tribunal. Exige que el manejo de este y de la administración se convierta en cosa propia, y lucha porque se cumpla estrictamente su ordenamiento de paz dentro de los muros de la ciudad, e incluso fuera de ellos en tanto afecten al comercio. En lugar de las antiguas, irracionales formas jurídicas del feudalismo, aparecen ahora reglamentos racionales que responden a las exigencias de un derecho estricto, perfectamente calculable en cuanto a su validez y a sus resultados. Desaparecen las ordalías, el duelo y el rescate por asesinato, que antiguamente se graduaba según el rango de la víctima. En lugar de ello se establecen las pruebas por testigos y el riguroso castigo del asesinato con la pena de muerte, sin tener en cuenta la posición social del asesino. A fin de salvaguardar la seguridad y el orden dentro de la ciudad se agravan todos los castigos. Los ciudadanos se obligan por juramento a ayudar a combatir los crímenes; en general, forman una suerte de liga de juramentados, se unen de buen grado para formar asociaciones y hermandades, y entre sí se dan el tratamiento de *fratres.* Estas asociaciones ejercen una influencia significativa sobre la vida jurídica, política y espiritual. Se generaliza la instrucción pública, y esto significa una completa revolución. Todavía el sistema es primitivo; apenas se aprende otra cosa que escribir algo, leer y contar, pero esto es general y asequible para cualquiera. Ahora el pueblo exige leer él mismo la Biblia: fenómeno significativo que va unido al movimiento de oposición y revolución de los jefes de las clases bajas, a las sectas y los herejes. Por lo general, nacen literaturas populares, merced a las cuales se acrecienta el espíritu crítico de las masas. Ahora cobran especial significado los panfletos así como las poesías populares y los dramas de carnaval, expresión directa de la sensibilidad popular de la Baja Edad Media. También en este momento aparece por vez primera algo como la «publicidad» de los problemas, así como una opinión pública. La invención de la imprenta tiene un efecto revolucionario. La idea de la soberanía del pueblo se convierte en un foco de discusiones ideológicas que primero se mueven de preferencia en el ámbito puramente político, pero que después alcanzan el plano teórico.

La ciudad ejerce influencia más allá de sus muros, tanto por la creciente importancia del dinero como por su voluntad política. Ahora es frecuente que el terrateniente viva en la ciudad como rico burgués; no está, pues, pesando directamente sobre los hombros del campesino, y se contenta con que se lo indemnice en dinero por la pérdida de sus derechos de servidumbre y de

prestación de trabajo personal. Si bien la servidumbre del campesino no ha desaparecido por completo, resulta, en parte, atenuada. La nobleza, económicamente inferior a la burguesía, pierde una parte de su propiedad rural, adquirida por el gran comerciante, quien tiende a invertir en tierras sus superávit. A causa de la hostilidad social hacia la nobleza, en el siglo XIII algunas ciudades derogan los derechos feudales y emancipan a los campesinos. Esto ocurre, por ejemplo, en Bolonia en el año 1256 y en Florencia en 1289. Las ciudades obtienen el derecho de pagar impuestos a los príncipes solo previo consentimiento. El príncipe utiliza el dinero que recibe en organizar, en lugar de los antiguos ejércitos feudales, los ejércitos mercenarios, utilizables en todas partes y contra cualquiera, y que pueden ser licenciados cuando se lo disponga La creciente seguridad del tráfico, la racionalización de los servicios de informaciones y la adaptación del derecho a las necesidades del comercio burgués tienen por consecuencia que el comerciante ya no se lance, como semiaventurero hacia remotas comarcas; ahora permanece en su ciudad y desde su oficina dirige sus negocios, que llegan hasta las regiones más lejanas. Pero con esto también nace una nueva forma de control racional del movimiento de los negocios: la contabilidad. Si antes el comerciante se contentaba con los productos que encontraba casualmente, ahora comienza a interesarse por ellos, a realizar encargos, con lo cual procura que los artesanos caigan bajo su dependencia, a través de los créditos y adelantos de materia prima que él les otorga. Con esta demanda acrecentada, y con el aumento general de las necesidades, la artesanía también es paulatinamente sometida a una racionalización cada vez mayor. En el trabajo por encargos (*Verlag)*, tal como se llama a la actividad artesanal que depende de los pedidos del comerciante, se origina la primera forma de una división del trabajo simple. A menudo el maestro artesano ha sido rebajado a la calidad de proletario o bien de pequeño empresario, que ya no utiliza los servicios de oficiales sino de proletarios. Estos están condenados a vender su fuerza de trabajo y ejecutan una labor más o menos mecánica y uniforme. Pero esa transición se cumple de manera paulatina. Allí donde la producción en masa ya se ha desarrollado junto con cierta división del trabajo, encontramos los comienzos de las manufacturas, que solo alcanzan en verdad dimensiones considerables en algunos lugares, como Florencia y Brujas, donde la producción textil ha encontrado desde antiguo centros importantes para su desarrollo. También aquí se producen las primeras insurrecciones de proletarios de la historia moderna, insurrecciones aún completamente abortivas. Es célebre la de los cardadores florentinos de lana, la llamada insurrección de los *ciompi*, de 1378.

Examinemos ahora los momentos más importantes de la historia de algunas ciudades.

Dije ya que el desarrollo democrático inicial de la constitución interna de las ciudades tendió hacia una forma de gobierno sólo en apariencia democrática para desembocar, por fin, en una forma oligárquica abierta. Un claro ejemplo de este proceso lo tenemos en Florencia. A la inversa que en Milán, donde la fase democrática efectiva dura relativamente poco, el considerable desarrollo de las industrias de la lana, que ocupaban a gran número de trabajadores, determinó que la democracia arraigase en Florencia. Desde alrededor de 1115, Florencia posee una administración autónoma. Pero sus primeros gobernantes no fueron los comerciantes burgueses ni los gremios sino la nobleza urbana, que tenía sus casas y sus fortalezas en la ciudad y que, en otro tiempo, había constituido el concejo del obispo gobernante. Florencia se desarrolla económicamente en los siglos XII y XIII**.** Su población aumenta mucho. Hacia 1300 tiene unos 30.000 habitantes. Por eso, en el círculo de los *potentes* y *nobili* ingresan pronto los *popolani,* los patricios burgueses enriquecidos. Florencia alcanza su total autonomía administrativa civil después de 1190, año de la muerte del gran enemigo de las libertades urbanas: Federico I. Nominalmente, el «pueblo» toma parte en el gobierno. Pero esta expresión de los cronistas es inexacta en grado sumo; por pueblo entienden, simplemente, la totalidad de quienes no son nobles, pero no dan importancia al hecho de que, en esta oposición del pueblo a la nobleza, quienes de preferencia ejercen el gobierno activo son los grandes mercaderes y los gremios más ricos y poderosos, a través de sus representantes. De los siete gremios mayores, solo participan en el gobierno los tres más importantes. Frente a estos siete *arti majori*, a quienes también se denomina *popolo grasso*, se hallan los catorce gremios pequeños, los *arti minori* del *popolo minuto*. Así como en aquellos se han organizado los grandes mercaderes, en estos lo han hecho los pequeños burgueses. La gran masa de los obreros que trabajan en los talleres y manufacturas a cambio de un salario –y que por momentos llega a constituir la mitad de la población florentina– no están organizados en gremios, pues les está prohibido el ingreso en uno de estos. Por lo tanto, no pertenecen en rigor al *popolo minuto*, ni poseen derecho político alguno. De todos modos, los obreros constituyen un fuerte fermento político dentro del movimiento revolucionario urbano, pero aún no se han constituido como un poder independiente, lo cual se debe a que, en aquella época, todavía tiene un significado en extremo dominante el antagonismo entre nobleza y burguesía, en primer lugar, y entre grande y

pequeña burguesía, en segundo lugar. Solo una única vez, y por corto tiempo, se produce en Florencia una especie de revolución proletaria: la ya citada insurrección de los *ciompi* de 1378.

Si originariamente sólo los tres gremios más poderosos habían tenido influencia en el gobierno, en el año 1193 los siete gremios del *popolo grasso* adquieren el derecho a participar en él. Medio siglo después, los gremios pequeños obtienen cierta participación en las decisiones del Estado; también la obtienen los sectores populares no organizados en gremios, merced a la instalación de la capitanía del pueblo. Esta capitanía es abolida en 1246; por tal razón, cuatro años después se desencadena un violento alzamiento, como resultado del cual el pueblo obtiene una constitución democrática y arma veinte compañías populares destinadas a proteger su vigencia. Pero en esta lucha por los derechos democráticos de la comunidad quien en última instancia sale ganando –a pesar de las muchas afirmaciones iniciales del derecho de cogobierno por parte del pueblo– es la gran burguesía patricia, que se las ingenia para ir monopolizando en medida cada vez mayor el verdadero ejercicio del poder y la influencia sobre el gobierno. Por cierto que esto no ocurre sin lucha, en especial en la séptima década del siglo XIII. Pero disminuye cada vez más el número de las familias y personas que controlan directamente los asuntos públicos, y así se llega incluso a luchas internas entre estas familias, como lo muestra la enemistad de los Cerchi y los Donati, La masa se subleva en 1293, ante el peligro de una reacción de la nobleza. Su caudillo es el enérgico e inteligente Giano della Bella, un noble empobrecido. Al mismo tiempo, este levantamiento asume el carácter de un movimiento reivindicatorío de los gremios pequeños. El resultado más significativo de esta revolución son las duras leyes de excepción promulgadas contra la nobleza, los célebres ordenamientos de la justicia (*ordinamenti della giustizia).* Se ha caracterizado con razón la vigencia de estas leyes como la época de una democracia revolucionaria permanente. Se considera *magnate* –que cae bajo las leyes del ordenamiento– a quien tenga algún pariente que posea, por lo menos, la dignidad de caballero. Aproximadamente 73 familias de la ciudad y 74 de la campaña son consideradas sospechosas. Muchas escapan, y la huida les resulta más fácil por sus relaciones, que alcanzan hasta las regiones más lejanas de Europa. Como castigo para los nobles que hubieran osado herir a algún miembro de un gremio se imponía el pago de una elevada multa, y si esta no se hacía efectiva en un plazo de diez días, al culpable debía cortársele la mano derecha. Y si un noble había vulnerado el honor de un hombre del pueblo, por ejemplo golpeándolo, se le imponía una multa tan alta que

equivalía a la confiscación de sus bienes; si el culpable fugaba, responsables eran él y sus parientes con toda su fortuna. Si el podestá se negaba a perseguir al malhechor, los veintiún gremios estaban obligados a abandonar el trabajo. Si un *popolano* era herido gravemente por un noble, repicaban las campanas de rebato, llamadas campanas de la justicia, y entraba en acción el poder revolucionario. Cabe observar que una de las medidas punitivas consistía en la elevación al rango de caballero, porque con eso el culpable quedaba subordinado a los «ordenamientos de la justicia». Pero este estado de cosas radical solo duró desde 1293 hasta 1295.

Hacia fines del siglo XIII, aún existía la obligación de convocar asambleas del pueblo cada dos meses. En lo sucesivo, ellas fueron suspendidas cada vez con mayor frecuencia. Pero la forma de gobierno oligárquica, en ascenso, necesitaba, como acertadamente dice Davidsohn,[53] la «apariencia de la popularidad». Si se convocaba a la asamblea del pueblo, era generalmente con el fin de otorgar apariencia de legalidad a decisiones ya tomadas o, en todo caso, de distraer, aquietar, engañar y sorprender la opinión popular. Hacia mediados del siglo XIV, Florencia ya puede ser caracterizada como una oligarquía, aun cuando todavía esté gobernada por los miembros acaudalados de los gremios, y no, como habitualmente ocurre en las oligarquías puras, por el patriciado mercantil. Acerca de esto cabe señalar que, no obstante, la apariencia democrática se mantuvo con la ayuda de una constitución amañada, que se adaptaba a la comprensión del pueblo al mismo tiempo que se sustraía de su control. A pesar de la devoción exterior por los intereses populares, no se vacilaba en mantener a las clases trabajadoras privadas de sus derechos, sometiéndolas a un control estricto y convirtiendo en ley la prohibición de las coaliciones, dictada contra ellas. El círculo gobernante –que, empero, no es fácilmente visible desde fuera– se estrecha cada vez más hasta quedar reducido a pocas personas. Este comité de la burguesía se autodenominaba de buen grado «concejo de los hombres sabios». Hasta la insurrección democrático-radical de 1378, la ciudad estuvo dominada casi dictatorialmente por un comité del *popolo grasso,* que se ocultaba tras un denso velo de apariencias democráticas. Acerca de esto Davidsohn, el historiador de Florencia, se expresa de la siguiente manera:

[53] R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz* (Historia de Florencia), 1922.

> «Los lugares de auténtica decisión debían ser los concejos, pero, de hecho, los debates importantes se concentraron en un círculo cada vez más pequeño y los concejos perdieron de a poco su significado en beneficio de los priores y de las comisiones técnicas de hombres sabios convocadas por aquellos». «Sin la correspondiente propuesta de los priores, de los cuales una parte debía asistir constantemente a la sesión, no se podía tomar decisión alguna en los concejos. Estaba excluida la presentación de iniciativas».

Wolf[54] alude a la formación de un gobierno güelfo paralelo, pues los reglamentos de excepción, en su momento dirigidos contra los nobles, «singularmente» no se aplicaban a los güelfos sino solo a los gibelinos. Pero es probable que esto último tenga relación con el hecho de que los güelfos, más favorables al patriciado mercantil, podían difamar fácilmente en público a sus enemigos gibelinos, de inclinación feudal aristocrática e imperial, quienes a la vez eran considerados por el pueblo florentino como sus enemigos número uno. En general es interesante ver cómo en casi todas las ciudades italianas luchan por el poder familias nobles enemigas, aquí de cuño más papal y patricio, allá de corte más imperial y aristocrático. Desde su posición y con su influencia, actúan en cierto modo desde fuera sobre el desarrollo interno de la ciudad, se mezclan con los diversos movimientos y, a menudo, se acomodan a ellos. Pero con esto no pueden determinar esencialmente el curso de dicho desarrollo ni tampoco conducirlo por otra vía. La posición y el papel singulares de los partidos güelfo y gibelino todavía no están totalmente aclarados en su significación histórica última.

Aún hemos de ver que también en otras ciudades se dan en forma muy semejante estos momentos de apogeo revolucionario del poder democrático-burgués, tal como lo fue el gobierno de Giano della Bella desde 1293 hasta 1295. Citemos los más importantes, a pesar de las considerables diferencias que median entre ellos: Cola di Rienzo en Roma, María della Torre en Milán, Etienne Marcel en París, Jakob de Artevelde en Lieja. A veces, el gobierno de estos revolucionarios burgueses recibe, a causa de su fuerte afinidad con las clases bajas, un barniz de revolución popular, que, en el fondo, es pequeño-burgués: esto se advierte especialmente en Cola y Artevelde. El origen de la ya citada revolución del proletariado florentino, ocurrida en 1378, es un conflicto que estalla entre los gremios mayores y menores.

[54] *Op. cit.*

Cabe señalar que entre los caudillos de los gremios pequeños aparece un representante de la familia que posteriormente debía ejercer la dominación en Florencia bajo la forma de la *signoria.* Ese hombre se llama Salvatore de Médici. Tal circunstancia es notable, porque puede ser tomada como ejemplo típico del hecho de que todas las posteriores *signorie* de las ciudades italianas tuvieron sus raíces en el favor popular. Por encima de la institución del podestá nombrado por el pueblo, alcanzan una dominación casi monárquica y absoluta, que, por su carácter, es empero progresista-burguesa. En junio de 1378, los oficiales y obreros de la industria de la lana se niegan a obedecer a la comisión directiva de dicho gremio. Manifiestan que han constituido sus propios gremios y que quieren tener participación en el gobierno de la ciudad. Tras un asalto al *Palazzo Vecchio*, se fundan de hecho tres nuevos gremios y se envían delegados al Concejo de los Priores. Con esto los asalariados, que hasta este momento carecían de todo derecho político, se convierten de repente en ciudadanos de pleno derecho; el número de estos se triplica. Los *ciompi* se instalan como dueños de todos los cargos; tal como lo han aprendido del *popolo grasso,* cuidan que, en las elecciones, los representantes de las clases proletarias obtengan la mayoría. Pero su dominación no dura más que seis semanas. En septiembre se produce una lucha en las calles, como resultado de la cual el gobierno anterior es repuesto en sus funciones. Se disuelven los nuevos gremios y los obreros vuelven a la anterior dependencia respecto de sus patrones. Es cierto que exteriormente se ha acrecentado la influencia de los antiguos gremios pequeños, el *popolo minuto*; ahora se los hace participar más en el gobierno. Pero su participación es solo aparente, pues las clases superiores, financieramente fuertes –en especial los güelfos–, en silencio consiguen retomar los hilos. Pronto se produce una segunda contrarrevolución, muy bien preparada, que ya no se dirige solo contra los trabajadores, sino también contra los pequeños burgueses revolucionarios. La contrarrevolución de los óptimos se produce en el año 1382. A partir de este momento –la llamada «restauración del orden»–, el poder oligárquico mantiene un predominio ilimitado. Ahora es esencialmente una oligarquía patricia, mercantil-burguesa, la que domina sin impedimento alguno a través de medio siglo. Solo con el gobierno de Cósimo de Médici, en 1434, sobreviene una alteración radical: comienza la época de la *signoria* florentina, forma especial, adecuada a las condiciones italianas, del absolutismo progresista y burgués.

A pesar de todas las diferencias de detalle, Milán muestra también la típica línea de desarrollo que va desde el emplazamiento feudal-medieval hasta la ciudad con gobierno autónomo, aunque al principio se rige esencialmente en forma aristocrática; también en ella se produce el paulatino ascenso de la alta burguesía mercantil, después el de los gremios mayores, y, finalmente, el de la pequeña burguesía radical, para terminar, como Florencia, recayendo en la oligarquía y en la *signoria.* La única diferencia respecto de Florencia radica en que, en Milán, las capas no agremiadas de los jornaleros y los dependientes (que se encontraban socialmente por debajo de los gremios inferiores) siempre están de acuerdo con la pequeña burguesía y nunca llegan a emprender una acción de mayor envergadura. Además, el interregno oligárquico entre soberanía del pueblo y *signoria* es de corta duración, porque esta última se desarrolla inmediatamente a partir del delegado del pueblo, del *capitano del popolo.* En modo parecido, también en Genova los güelfos y los gibelinos se enfrentan en una dura lucha hasta que la población se alza contra ambos bandos con el fin de colocar en la cumbre a un hombre del pueblo, justamente un *capitano del popolo.* Tal acontecimiento se produce en el año 1339. La elección recae en un noble querido por todos: Simone Boccanegra. Curiosamente, se le confiere el título de *dux*, según el modelo de Venecia. Boccanegra gobierna hasta 1364, y en forma brillante se comporta como el conductor progresista-burgués de la ciudad-Estado. No solo el comercio encuentra en él un protector comprensivo de sus necesidades, sino que también el pueblo está contento con su gestión. Más adelante se verá que ese régimen, la *signoria,* es una manifestación de ese significativo tipo de gobierno, propio de la sociedad del Renacimiento, que yo caracterizo como absolutismo progresista para distinguirlo de la posterior época reaccionaria del absolutismo. Lo esencial del absolutismo progresista radica en su enraizamiento en los intereses de la burguesía mercantil, que por entonces aún representaba, frente al mundo feudal, un factor histórico progresista. También mostraremos que, no obstante, su posición y su actitud eran ambivalentes. Justamente por ello, el absolutismo de esta época solo es progresista y no, por ejemplo, revolucionario. En relación con esto, en Italia se presenta la particularidad de que el absolutismo toma la forma de la *signoria,* adaptándose a la inexistencia de un ámbito estatal amplio, es decir, adaptándose a las ciudades-estados. Por eso la *signoria* no se origina –como el absolutismo progresista de España, Francia e Inglaterra– en la vieja monarquía, sino que procede muchas veces de la capitanía del pueblo, de carácter democrático-dictatorial. En Flandes se produce un desarrollo semejante, que se interrumpe al establecerse la soberanía borgoñona; pero

de tal modo se origina allí, al mismo tiempo, típico absolutismo progresista de los Países Bajos. Solo que, en virtud de su mayor fuerza interna y de su independencia, las ciudades conservan su autonomía en mayor medida que en otros lugares. Como ciudad moderna, Milán resurgió en el mismo lugar donde antes se hallaba la *civitas* romana. En el siglo IV, fue la sede del emperador Teodosio. Pero ya en esta época romana tardía el fundamento economico estaba constituido principalmente por la propiedad de la tierra y la agricultura; durante algún tiempo, puede que se haya mantenido la estructura semiagraria y semiurbana. En la Edad Media poscarolingia, encontramos a Milán como un centro de vida religiosa, de carácter feudal, donde la soberanía es ejercida por el arzobispo. Lo reconocemos porque hay una pequeña nobleza dependiente del arzobispo: los llamados valvasores. Junto a ellos existen también los *capitani*, que constituyen una nobleza más alta. La relación entre el arzobispo y los valvasores es la que media entre señores y vasallos, es decir, una relación marcadamente feudal. De esto se puede deducir que no existían una auténtica burguesía ni una vida urbana en sentido sociológico. Pero esto no excluye la existencia de cierto comercio. Aún en 1018, esto es, bien tarde, nos encontramos con la enérgica dominación del obispo Ariberto. Pero ya se produce una rebelión contra la tutela obispal. Claro que los primeros en rebelarse son los señores feudales que viven fuera de la ciudad. Se alzan contra el obispo, quien se refugia en el interior de ella. Poco después, en 1042, son ya los *civet* –más precisamente, los comerciantes ricos– quienes exigen, revolucionariamente, participar del gobierna, cosa que alcanzan en las décadas siguientes. En la década de 1050 se constituye una sociedad para luchar contra los abusos eclesiásticos; está dirigida por el patriciado mercantil, pero se apoya en el pueblo. En verdad, con este movimiento se trata de conseguir la total autonomía de la ciudad respecto de la tutela del obispo. Se entablan luchas encarnizadas entre el poderío urbano del obispo y la burguesía. Este movimiento es conocido como *«pataria»*. En el nuevo concejo solo se admiten *cives*, en tanto que antes solo se aceptaban valvasores y *capitani*, esto es, únicamente nobles. Aproximadamente entre 1120 y 1220, la auténtica constitución de Milán es consular. El número de cónsules oscila entre 10 y 30; el pueblo los elige probablemente por distritos o por las comunidades que corresponden a las distintas puertas de la ciudad. Se sabe muy poco del derecho de elección. Sin embargo, se puede suponer que estaba limitado a ciertas clases o que, por lo menos, era indirecto. Sabemos que los cónsules solo duraban un año en sus funciones. La jurisdicción local se desarrolla, desde mediados del siglo XIII, en competencia con el tribunal real y en lucha con él; nace un tribunal auténticamente

burgués, que entiende en las diferencias entre los ciudadanos. Los cónsules ya citados constituyen el denominado «Pequeño Concejo», como lo hay en todas las ciudades de Italia; también como en todas ellas, hay un «Gran Concejo». El Gran Concejo de Milán es la *Credentia*; también se llama *Consilium*. En el siglo XIII tiene 800 miembros. Merece ser destacado que en el Pequeño Concejo no podían ingresar como miembros los artesanos, y hasta es probable que tampoco pudieran hacerlo comerciantes de pequeña envergadura. Pero para hacer frente a esta privación de derechos que padecían en 1298 los gremios, se fusionaron en una. asociación política a cuyo frente se encontraban un podestá del pueblo y un cónsul, elegidos por los diversos gremios. Para distinguirse de la auténtica *Credentia*, esta asociación se llama *Credentia di Sante Ambrosio.* Es digno de señalar que esta organización de la pequeña burguesía revolucionaria encuentra el apoyo de los heréticos albigenses y valdenses, muy numerosos en las ciudades de la Lombardía. La *Credentia* de los gremios muestra el consciente propósito de presentarse como un estado dentro del Estado, pues toma como modelo la constitución de la ciudad, se arma y combate contra la alta burguesía y la nobleza. Los impuestos constituyen un objeto constante de reyertas. De vez en cuando la alta burguesía se une con la *Credentia* revolucionaria para poder combatir más efectivamente a la nobleza. En 1301 esta organiza su unión, lo que da origen a nuevos combates. Después de que la nobleza es expulsada de la ciudad y del acuerdo pasajero que resulta de eso, sobreviene una época de juego cambiante y confuso que aquí no es necesario estudiar en detalle. Por fin, los gremios triunfan en una rebelión espantosa que termina al establecerse la dominación de Filippo della Torre, un hermano del adalid popular de la revolución. Aún hay que tener en cuenta que durante todo este desarrollo, el representante de los gremios –el capitán del pueblo– se va imponiendo al podestá nombrado por la ciudad, y por fin llega a reducirlo a una mera función judicial. El primer capitán del pueblo fue Pagana della Torre. Ya en 1259, Martin della Torre es elegida a perpetuidad podestá del pueblo. De la revolución triunfante procede la dictadura democrática de Filippo della Torre; a partir de sus sucesores hereditarios se desarrolla paulatinamente la *signoria,* que tiene un carácter más o menos monárquico. Hacia comienzos del siglo XIV, la casa della Torre es desplazada por los Visconti. En la lucha desatada entre ambas casas, los della Torre se apoyan en la burguesía y en el pueblo, en tanto que los Visconti, pertenecientes al partido gibelino, se respaldan en la nobleza. Pero los Visconti constituyen una gran familia de comerciantes, y tras su triunfo se convierten en destacados exponentes de la burguesía mercantil, clase dominante en la sociedad de

entonces. Las figuras más significativas de los Visconti son Giangaleazzo, el príncipe cruel y egoísta, aunque actúa como gran bienhechor de la sociedad burguesa (vivió hasta 1402), y Filippo Maria Visconti, que gobernó hasta 1448. No siempre la *signoria* se desarrolla a partir de la capitanía del pueblo, que es resultado del triunfo de los gremios pequeños. A veces la raíz de la *signoria* se halla en el cargo de podestá. El podestá, por su extracción social, es un funcionario nombrado por la alta burguesía; cuida del mantenimiento de la paz, el orden y la administración. En la mayoría de los casos se lo elige por un año; para que no resulte envuelto en la lucha de los partidos, se lo trae de otra ciudad. A menudo la elección recae en algún noble esclarecido. Está provisto de poderes dictatoriales, pero a la vez se halla sometido a los controles más estrictos que se pueda imaginar; por ejemplo, al control del Pequeño Concejo, al que siempre le quedan reservadas la legislación y la administración de justicia. Solo con el surgimiento de la *signoria*, el poder estatal se concentra de tal modo en las manos de los príncipes que resulta posible hablar de un absolutismo. La *signoria* de la casa Este, en Ferrara, tiene su origen en la función del podestá; lo mismo ocurre con la *signoria* de Ravena. Por el contrario, en la mayoría de los casos, la *signoria* tiene sus raíces en la capitanía del pueblo, mientras que en algunas ciudades, como Varona y Plasencia, ambas funciones –la capitanía del pueblo y el cargo de podestá– parecen haber *cooperado.* La Italia del Norte cuenta en total con catorce ciudades en las cuales sendas *signorie* establecen su dominio.

Echemos ahora una mirada a la ciudad de Roma. Para nosotros su historia es interesante por dos razones. En primer lugar, porque allí tenemos un ejemplo de cómo, a causa de un débil desarrollo de la burguesía, la nobleza sigue siendo dueña de un poder omnímodo; en segundo lugar, porque en Roma aparece una figura que merece especial atención: Cola di Rienzo, un temprano representante de la lucha revolucionaria de clases.

A causa de su emplazamiento desfavorable, alejado de la ruta principal del comercio, por siglos Roma sigue siendo una típica ciudad de la nobleza. Cierto es que, desde el siglo XII, se va originando poco a poco una burguesía. En 1144, la burguesía opositora conquista el Senado. Poco después, el hereje revolucionario Amoldo de Brescia comienza a agitar al pueblo con sus sermones. Desde la mitad del siglo XIV, tenemos noticias de luchas importantes entre las clases nobles y burguesas. Pero, puesto que Roma ni de lejos da señales de un florecimiento industrial como el de otras partes del país, los gremios siguen siendo débiles y las familias nobiliarias mantienen su predominio. La fuerza de esta nobleza se reconocen en el hecho de que

tempranamente pudo apropiarse de los dominios obispales y defenderse frente al emperador, al que considera un intruso. Así, por ejemplo, en el siglo x impide que Otón el Grande llegue a Roma. Es siempre un noble quien lleva el título de cónsul, que implica una posición semejante a la del dux de Venecia. Las familias nobles más importantes, que luchan por el poder, son las de los Colonna y los Orsíni; junto a ellas hay aún otras que desempeñan alternativamente un papel importante; tal el caso de los Crescenci. La imagen de la ciudad se configura de acuerdo con esta situación social. Las familias nobles han reparado para sí las antiguas construcciones imperiales romanas. El castillo de Sant'Angelo es convertido en una fortaleza, que primero pertenece a los Crescenci, y después a los Orsini; en las islas del Tíber también se instalan fortificaciones y se construyen otros edificios en el estilo de los castillos, con torres y murallas. Estos castillos de la nobleza fueron muy numerosos en Roma, pero cuando se suscitan enfrentamientos entre la nobleza y el clero, termina la dominación de aquella. Debe ceder a la Iglesia derechos importantes. Ya he citado el movimiento del siglo XII y la propaganda revolucionaria que en esta época realiza Amoldo de Brescia; sin embargo, se tiene la impresión de que las nuevas ideas no germinan en el suelo de Roma, sino que, más bien, se las trae desde fuera. Incluso el mismo Arnoldo ha viajado mucho, y no es oriundo de Roma, sino de Brescia. Cien años después de la aparición de Amoldo, en 1250, un caudillo popular de nombre Brancaleone degli Andalo toma por asalto varias fortalezas de los nobles y recibe el título de *capitano del popolo.* Pero su posición ni con mucho está tan consolidada como, por ejemplo, la del revolucionario florentino de 1293, Giano della Bella. Termina muerto como rebelde y su cabeza es conservada en una vasija. Entonces retorna el régimen nobiliario y en lugar del capitán del pueblo reaparece el senador noble. Cien años después, en 1348, entra en escena Cola di Rienzo.

En la poderosa figura de este revolucionario se encarnan distintas tendencias revolucionarias de la época, las que, empero, han de ser comprendidas como una unidad. Desde el punto de vista histórico representa a la pequeña burguesía revolucionaria, pero a causa de su actividad de transformación social, se apoya también en aquellas clases que están aún más abajo que la pequeña burguesía: las capas desposeídas del proletariado artesanal y el resto de la población trabajadora, con las que lo unen vínculos de franca simpatía y de compasión por su miseria. El mismo era hijo de una lavandera y de un pobre tabernero, y se había ganado la vida penosamente como jornalero en el campo. Consideraba a la nobleza y a la gran burguesía como

sus enemigos. Así, pues, no asombra enterarse de que, en lo ideológico, aparezca como representante de ideas herético-religiosas, que, por entonces, se habían desarrollado en las filas de las clases inferiores revolucionarias, siendo brutalmente perseguidas por la Iglesia y por su instrumento dominicano: la Inquisición. A partir de este vínculo ideológico se aclaran las tendencias místico-espiritualistas de Cola, sus ideas acerca de la redención del mundo, su interpretación del derecho romano en el sentido de la soberanía del pueblo y su entusiasta adhesión a la gran obra del sabio parisiense Marsilio de Padua: el *Defensor pacis.* En secreto, Marsilio había redactado su obra algunas décadas antes en París, donde fue rector de la Universidad, con la ayuda de su amigo Johann de Jandun. Cuando comenzó a trascender quién era el autor del escrito, se vio obligado a huir a la corte de Luis de Baviera, el antiguo amigo del movimiento burgués y enemigo del Papa. Marsilio proclama decididamente la lucha contra la Iglesia papal; además, defiende en forma muy consecuente la idea de la soberanía del pueblo, por lo cual aparece como su primer teórico. Es de notar que Cola no solo estudia esta obra, sino que también se procura las célebres leyes de excepción –los *ordinamenti della giustizia*– promulgadas contra la nobleza en 1293 en Florencia, durante el gobierno de Giano della Bella. Pero Cola no solo es un excelente conocedor de la importante literatura contemporánea –como el *De monarchia* de Dante–, del derecho romano y de las ideas de las sectas, sino también de la Antigüedad clásica. Durante la época en que ejerce su profesión de abogado, entre 1333 y 1343, estudia a los historiadores antiguos, ante todo a Tito Livio y después a Cicerón y otros. Por su propio esfuerzo y su obstinada aplicación, alcanza su puesto de notario, en lo cual también le sirvió de ayuda su considerable talento oratorio. Su entusiasmo por la antigua grandeza de Roma le despierta la idea de restaurarla. Anticipándose en casi dos siglos a Maquiavelo, anhela la unificación de Italia. Es amigo de Petrarca, y asiste a la coronación del poeta en el Capitolio. Petrarca mismo siempre lamentó la caída de Cola y lo defendió de cualquier ataque. Ya en la época en que ejercía la profesión de notario, Cola trabajaba en la asistencia a las viudas y huérfanos, como defensor de pobres, y en todo se mostraba amigo de los desposeídos. Merced a su propaganda se produce un alzamiento popular el día de Pentecostés de 1347, que lo lleva a ocupar la *signoria* de Roma. Algunos días más tarde se lo nombra tribuno y libertador del pueblo. El título que Cola se atribuye a sí mismo es muy característico del mundo de representaciones de su época y de él mismo: Cola, por la autoridad de Nuestro Señor *Jesucristo,* ilustre y magnánimo, tribuno de la libertad, de la paz y de la justicia y excelentísimo libertador de la República Romana. Cola se esforzó en fundar un gobierno

sólido, ordenado y popular. Cuando un noble, Stèfano Colonna, se sublevó contra él, Cola obligó a toda la nobleza a abandonar sus posesiones para tributarle homenaje. Un orden estricto velaba por la seguridad de la vida y de la, propiedad; la justicia se administraba sin consideración de personas. Se reformaron y colocaron sobre sólidas bases la administración y la asistencia pública; los precios en los mercados quedaron sustraídos a la arbitrariedad de los comerciantes y se anularon los aranceles superítaos que oprimían al pueblo. Se quitó a los nobles el título de «señor», que a partir de este momento solo pudo usar el Papa. Este, intimidado por la energía de Cola, reafirmó su gobierno, y hay que tener en cuenta que, según la fórmula, Cola no gobernaba solo sino juntamente con cierto Raimondo. Por su parte, Cola se mostraba cauteloso en el trato con el poder papal. Siguiendo una de sus ideas favoritas, Cola invitó a todas las ciudades de Italia a enviar delegados a Roma, a fin de asegurar la paz general, echar las bases de la unidad de Italia y proteger a la patria de los intrusos extranjeros. Cola quiere crear una especie de parlamento nacional que se mantenga en sesión permanente. El 25 de julio de 1347 promulga un decreto en el cual se declara que a partir de ese momento se habrá de considerar como liberados a todos los municipios de Italia; además, todos los italianos serán considerados ciudadanos romanos. Una fiesta de confraternidad nacional corona este acto. Luis de Baviera, príncipe de inclinaciones populares, envía una delegación a Roma. Desde Aviñón, Petrarca informa que los cardenales y señores feudales allí reunidos están asustados y horrorizados por los acontecimientos que se desarrollan en Roma. Pero el dominio de Cola sólo dura desde el 20 de mayo hasta el 15 de diciembre de 1347. Culpable de esto fue su menosprecio por el enemigo y la consiguiente ausencia de una eficaz organización defensiva. Cola ve acercarse el fin cuando Luis de Baviera muere de súbito y el Papa se aparta abiertamente de él; cae en una profunda depresión, que dura semanas, y descuida por completo el trabajo político. En todo caso, aún logra un triunfo total sobre el ejército de los Colonna, pero sus huestes ya flaquean en las dos empresas militares que siguen. Cola dirige a sus partidarios reunidos una arenga de ánimo dolorido; todos lloran, y, ante todo, según se narra, «los pobres». Tras la derrota, Cola deambula por Italia, se detiene en Nápoles y los Abruzos forjando planes para su regreso. En la misma Roma, gran parte de la población desea el retorno del orden impuesto por Cola. Cuando este intenta negociar en la corte de Carlos IV, el rey ordena su prisión. Permanece largo tiempo en la cárcel; durante siete años se niega a renunciar, lo cual es signo de su gran fuerza de carácter. Finalmente renuncia, pero con la condición de que se lo ponga a disposición de un tribunal papal. Extrañamente, triunfa en

esta instancia e incluso entra en Roma con gran aparato, sin encontrar resistencia, pues está fresco el recuerdo de la época feliz de su gobierno. Pero cuando intenta gobernar con mano fuerte, la actitud popular cambia otra vez. Hay una sublevación. Cola intenta en vano hablar a la muchedumbre; se lo insulta y finalmente cae asesinado en la calle.

Venecia constituye un caso especial entre las grandes ciudades italianas, pues su desarrollo tiene un aspecto diferente por su carácter colonialista. La estrecha relación de la economía veneciana con comarcas exteriores tiene dos consecuencias. En primer lugar, el artesanado local, considerado en sí mismo, carece de importancia, ante todo en relación con el omnipotente comercio. Por lo tanto, la fuerza revolucionaria ya está de antemano debilitada y es fácil de controlar, cosa que, por lo demás, se emprende con todo éxito. Venecia no conoce, prácticamente, una revolución democrática, ni aun una revolución gremial. La necesidad de llevar adelante la política veneciana a través de todos los contratiempos –política que, como consecuencia de su posición de potencia mundial, se va complicando constantemente– da origen, por otra parte, a la formación de una casta cuya actividad es fundamentalmente político-militar. Esta casta proviene en su mayoría de la nobleza, que, por esto, tiene una vigencia más larga y más fuerte que en cualquier otro lugar en la época. Pero esta nobleza también muda de carácter; no sigue siendo feudal en el sentido antiguo, sino que se aproxima a la burguesía mercantil patricia, Participa en el comercio de muchas maneras, mientras que, a la inversa, el patriciado mercantil gustosamente adquiere tierras y adopta forma de vida propias de la nobleza. Así, pues, la clase social que realmente domina está constituida por el patriciado mercantil unido a la nobleza. El *dux*, que en los orígenes tiene una posición independiente y casi monárquica, en el siglo XII va perdiendo cada vez más su soberanía en beneficio de los concejos, hasta que, por fin, llega a su culminación el proceso de desarrollo hacia la ciudad-estado de organización republicana; esto se advierte con claridad desde el asesinado del *dux* en el año 1172. Pero en modo alguno puede hablarse de un gobierno democrático de la ciudad. En las comunidades de ciudadanos que pueden integrar los concejos solo se admite a los patricios terratenientes o comerciantes, mientras que los artesanos agremiados, lo mismo que los extranjeros, permanecen excluidos. Ahora es grande la dependencia del *dux* respecto de las decisiones de los concejos. En el año 1189, el Pequeño Concejo está integrado por seis miembros, mientras que el número de los miembros del Gran Concejo es oscilante. Es característico el modo de elección, extremada-

mente indirecto, a pesar de que solo tienen derecho al voto los propietarios. En el fondo se trata, pues, de una oligarquía que gobierna en beneficio de una burguesía mercantil. Sabemos que, con excepción de períodos democráticos relativamente cortos en los cuales tienen influencia los gremios pequeños, también en las demás ciudades de Italia prevalece la forma de gobierno oligárquico, más o menos enmascarada. La oligarquía es, pues, típica en una época del desarrollo urbano: aquella en la cual la burguesía mercantil es la clase más poderosa. En Venecia, la auténtica autoridad gubernamental es el Pequeño Concejo. Con cuidado se mantiene alejada cualquier influencia del pueblo. Por cierto que en los siglos XIII y XIV hay intentos de ampliar democráticamente el gobierno de la ciudad-estado de Venecia, pero, a diferencia de lo que sucede en otras ciudades de Italia, ellos se frustran. Por eso tampoco hay en Venecia un desarrollo que lleve hacia la *signoria,* que es el resultado históricamente inevitable de la lucha de clases y representa, por fin, la necesidad, sujeta a leyes, de establecer un poder fuerte con miras a asegurar la hegemonía de la clase más fuerte de la sociedad renacentista, y llamada a ejercer la dominación: la burguesía mercantil. En la situación y condiciones de Venecia, la burguesía mercantil puede defender sus intereses de dominio sin recurrir a la mediación de los príncipes, y gobernar de manera más directa. Esto tiene aún otra consecuencia: en la época en que en el resto de Italia, después de la decadencia de la sociedad renacentista y de la Contrarreforma, comienza a prevalecer la forma monárquica de gobierno, Venecia sigue siendo república, y ello hasta llegar al siglo XVIIII. (Pero esto constituye un ejemplo de la escasa significación que tienen las formas exteriores de gobierno para el contenido social de un Estado, cosa que hasta hoy no se ha comprendido en muchos aspectos. Por eso, digamos, la limitación de los derechos del parlamento feudal en Inglaterra por obra del absolutismo progresista de los Tudor no fue un retroceso histórico, sino, por el contrario, un progreso. Pero sobre esto hablaremos después.) Sin embargo, me parece que no solo la relativa debilidad de la industria veneciana impidió que las fuerzas democráticas se impusieran, aun por corto tiempo, sino que también la explosividad social del pueblo resultó, contenida porque su interés estaba dirigido hacia el poderoso imperio colonial y, por ende, se desentendía de las circunstancias locales y se centraba en países lejanos. También se puede suponer que una parte de las grandes ganancias extra del comercio veneciano afluía por vía directa o indirecta a una parte del pueblo, creaba una especie de aristocracia de las clases bajas y conducía a una suerte de enervamiento social de las masas.

Desde luego que aquí tenemos un interesante paralelo con fenómenos económicos y sociales semejantes, que se presentan en algunas naciones de nuestra propia época; encontramos una ratificación de lo dicho en Henri Pirenne,[55] quien escribe:

> «La riqueza que procuraba [la nobleza patricia de Venecia] a la República se repartía entre todos, de modo que el pueblo no se preocupó por sacudir su yugo».

Dejemos ahora Italia y pasemos a Francia; es cierto que esta conserva su estructura social, particularmente feudal, hasta bien entrado el siglo XIV, pero su buena posición desde el punto de vista comercial y económico –entre los centros comerciales de Italia y Flandes– ocasiona en parte su considerable prosperidad. Las ciudades francesas presentan dos tipos de libertad urbana. Hay que distinguir las ciudades libres de aquellas que no han alcanzado una total libertad respecto de sus señores. Las primeras son las que, por su propia fuerza, consiguieron derribar la tutela feudal, y se dirigieron al rey rogándole que interviniese como garante de esa conquista. (Hay que tener en cuenta que, desde el siglo XII, el rey se halla en dura lucha con los señores feudales del país.) Por lo general, el rey otorga las garantías deseadas, con lo cual obtiene un doble fruto: debilita los poderes feudales y echa a andar por el camino que lleva al posterior centralismo absolutista. Lo mismo que en Inglaterra, las ciudades gozan de una amplia libertad interior, pero, por otra parte, están obligadas al pago de impuestos y deben tolerar inspecciones a cargo de funcionarios reales. De tiempo en tiempo, el poder real se inmiscuye en los intereses urbanos, priva a la ciudad de algunos derechos para restituírselos nuevamente contra el pago de cierta suma. En las ciudades en que ha fracasado la lucha por la libertad total, la autonomía subsiste en gran medida a pesar de ello. Pero el señor de la ciudad se reserva la última palabra respecto del gobierno urbano, la jurisdicción de los tribunales, las finanzas y los asuntos militares. También estas ciudades intentan ponerse bajo la protección del rey. Aun en París, que pertenece directamente al dominio real, y que, por lo tanto, está subordinada al rey mismo, la lucha por la libertad ha sido exitosa solo a medias. Hay un funcionario real, el *prévôt royal,* que dirige con rigor la administración parisiense. La monarquía francesa, desde muy temprano, tiende a establecer un centralismo estatal y necesita aliarse con las ciudades, que, por su parte, están interesadas en que haya un poder fuerte en el país; por eso, en general, la monarquía ha demostrado poseer la

[55] *Op. cit.*

necesaria comprensión de la importancia que empezaban a adquirir las ciudades. Pero es especialmente característico de Francia el hecho de que, a pesar de todo esto, y en particular desde Felipe el Hermoso (1285-1314), la autonomía administrativa de las ciudades se vaya limitando en forma progresiva en favor del control real: aunque conservan una amplia autonomía financiera, jurídica y política, se acrecienta de manera sensible la influencia de los funcionarios reales. Pero hay un equilibrio en la distribución del poder entre las ciudades y el rey; en esta época, dicho equilibrio se manifiesta, por sobre todo, en el hecho de que los funcionarios reales son en su mayoría burgueses. El resultado es un absolutismo de carácter burgués-progresista, al que podemos considerar vigente desde mediados del siglo XV (Carlos VII, Luis XI). Después nos ocuparemos detalladamente de sus particularidades y contradicciones. Hasta entonces, la monarquía francesa es ante todo feudal, a pesar de las tendencias opuestas que aparecen como consecuencia de la lucha con los príncipes feudales; ese carácter feudal se manifiesta, sobre todo durante la *Guerra de los Cien Años*, en la desconfianza del rey hacia los burgueses que simpatizan con Flandes. Las ciudades flamencas están cerca; tal cercanía impregna a Francia de su actitud revolucionaria, en especial a París, que en 1357 y 1358 vive una revolución democrático-burguesa dirigida por Etienne Marcel. Examinaremos esta revolución en sus conexiones históricas generales, porque los acontecimientos de los que brota la insurrección de París constituyen los supuestos hasta de fenómenos que tendremos que considerar después, por ejemplo, ciertos hechos de la historia de Inglaterra. Felipe el Hermoso tiene tres hijos que ascienden al trono uno tras otro, pero que mueren todos sin sucesión masculina. Ellos son: Luis X (1314-1316), Felipe V (1316-1322) y Carlos IV (1322-1328). El heredero del trono es ahora su primo, de la casa Valois, que sucede a los Capetos: Felipe VI, quien gobierna desde 1328 hasta 1350. En 1337, Eduardo III de Inglaterra desconoce a este rey y reclama para sí el trono de Francia, con lo cual se inicia la *Guerra de los Cien Años*. En realidad, el Parlamento inglés había inducido a Eduardo a dar este paso. Ranke dice[56] que no se quería conquistar Francia sino debilitarla, en especial a causa del poder que había alcanzado cuando el Papa pasó a residir en Aviñón. Eduardo también fue alentado por las ciudades flamencas, constantemente amenazadas por el feudalismo francés, y por Luis de Baviera, el príncipe amigo de las ciudades. La monarquía de los Valois se caracteriza porque responde totalmente a la estructura económica general de Francia y al hecho de que, en el siglo XIV, la nobleza aún representa allí la fuerza social más poderosa; por ello los Valois tienen una orientación

[56] *Französische Geschichte* (Historia de Francia), 1887.

puramente feudal y hostil en extremo hacia las ciudades. Es importante señalar que aspiran a dominar la Baja Renania y el limítrofe Flandes, fuerte por obra de sus ciudades; por tal razón, se inmiscuyen de continuo en los asuntos flamencos, y ante todo apoyan a la nobleza de esa región, que ha trabado dura lucha contra la burguesía. En cambio, por razones económicas y políticas la monarquía inglesa se comporta muy amistosamente con las ciudades de Flandes. Inglaterra no solo coloca en Flandes grandes cantidades de lana, que es elaborada por la difundida industria textil flamenca, y que en parte se vende otra vez a Inglaterra, sino que además las ciudades de Flandes, hostiles a Francia, constituyen un poderoso aliado en la lucha contra el enemigo común. Por eso, si Francia amenaza la independencia de Flandes, esto significa un peligro para Inglaterra. Ante todo, esta quisiera mantener su dominio sobre el puerto de Calais, al que conquista en 1346. Por su parte, la burguesía flamenca entra de buen grado en alianza con Inglaterra y contra Francia, porque espera ayuda de aquella en tiempo de peligro. Esta alianza tiene un efecto estimulante sobre la burguesía francesa; a este efecto hay que imputar, en gran parte, además de las derrotas del ejército y la armada de Francia, la insurrección de París. En íntima conexión con estas derrotas se vuelve perceptible un proceso de decadencia interna del poder de la nobleza feudal en Francia. En 1340, Francia es derrotada en La Esclusa; en 1346, viviendo todavía Felipe VI, es vencida en Crécy, y en 1356 sucumbe totalmente en Poitiers, bajo el reinado de Juan el Bueno. Juan es hecho prisionero y permanece cautivo hasta su muerte porque no se puede pagar el enorme rescate exigido. Con tal motivo la guerra continúa.

Ya en 1343 los Estados Generales de Francia habían acordado su aprobación a impuestos oprimentes a cambio de la promesa de un mejoramiento de la moneda. En 1346, apremiado por la burguesía, el rey promete reformas; también en 1351 hace promesas, aunque totalmente contradictorias. En 1355 los desconfiados Estados Generales luchan hasta alcanzar el derecho de revisar las cuentas. Por consiguiente, las tensiones ya se han extendido mucho cuando la burguesía aprovecha, para sublevarse, la situación favorable originada por las derrotas y el debilitamiento que la guerra ha causado en la nobleza. Inmediatamente después de la batalla de Poitiers, los Estados Generales de las provincias del Norte se reúnen en París, en tanto los de las provincias meridionales lo hacen en Toulouse. Estos vuelven a acordar dinero y tropas. Por el contrario, los primeros plantean enérgicas exigencias; se habían visto conmovidos por los movimientos democráticos de Flan- des, presenciando las luchas de los burgueses y tejedores de Gante e Ypres con los

condes; por consiguiente, habían sido testigos del gobierno del gran Jakob de Artevelde (1340-1345) y, por fin, de los alzamientos contra Luis de Macle, acontecimientos estos que despertaron en ellos una simpatía y un interés tensos. Entre los 800 diputados reunidos en París, la nobleza y el clero apenas estaban representados, sobre todo porque el estado de ánimo propio de la derrota los había alejado de la reunión. Los diputados estaban dispuestos a votar la concesión de partidas de dinero para equipar 30.000 hombres a fin de continuar la guerra, pero en señal de reciprocidad exigían: primero, que funcionarios de las ciudades fueran quienes se ocupasen de recoger y entregar esos fondos; segundo, que se otorgase a los Estados Generales el derecho de reunirse incluso sin convocatoria del rey, y tercero, que en los períodos intermedios entre las convocatorias una comisión de los Estados Generales participase en el gobierno. Para fundamentar estas exigencias se alegó el incumplimiento de promesas anteriores. En la primera exigencia –control del manejo de los impuestos– se expresaba la voluntad de las ciudades de procurarse una influencia sobre el gobierno. Todos estos reclamos fueron puestos por escrito en un documento de protesta, que, en representación del rey prisionero, firmó el delfín Carlos, que había ejercido el mando durante la desdichada guerra. En ese momento la nobleza se alza contra estos acuerdos. Desata una campaña de venganza contra el pueblo y comienza a devastar las aldeas. Y entonces estalla la revolución en París. El pueblo asalta el palacio y da muerte a dos mariscales y a un consejero del rey. El rey de Navarra interviene en esos disturbios, pues espera que la revolución lo ayude a ceñir la corona de Francia. Pero el verdadero caudillo de la revolución es el jefe de Jos comerciantes de París, Etienne Marcel, cuyo séquito lleva la capucha azul y roja de la democracia. El delfín Carlos, a quien la capital ha hecho regente a fin de imponer mejor su voluntad, huye pronto a la provincia. Ahora se alza la población campesina del Norte de Francia, irritada por la provocación de la nobleza. La gran revolución campesina de 1358 ha entrado en la historia con el nombre de la *Jacquerie.* Calle aparece como el caudillo de los campesinos. La energía con la que estos proceden se muestra en el hecho de que, en las cercanías de Amiens y Corbie, asaltan no menos de 69 castillos. Pero, como ocurre en todos los movimientos campesinos, también en este falta previsión y organización. La nobleza prepara una campaña y los derrota en junio de 1358 cerca de Meaux. A partir de este momento, la nobleza consigue atraerse a las provincias como aliados para combatir a París. Al frente de un fuerte ejército, Carlos entra en París. En la confusión, Marcel es asesinado por un traidor. El rey de Inglaterra se sirve de las complicaciones interiores de Francia para obtener Calais como dominio

permanente, así como otras provincias y territorios; a cambio de ello, renuncia a la corona de Francia. Pero la falta de pago del rescate estipulado –tres millones de florines de oro– es tomado como pretexto para continuar la guerra. En verdad, quien quiso proseguirla fue el príncipe de Gales. Se proponía aprovechar la debilidad de Francia para destruirla por completo. Pero fue vencido junto con su padre, Eduardo III, que había pasado a Francia para dirigir personalmente las operaciones. Al mismo tiempo que los franceses vencen a los ingleses, se produce en Francia un enfrentamiento interno del que la nobleza sale en definitiva vencedora. He aquí los hechos: Carlos, que desde ahora gobierna como el rey Carlos V, tras su entrada en París de ningún modo piensa cumplir las promesas de 1356, pero intenta ganar el apoyo de las ciudades mediante la concesión de numerosos privilegios en los que se aseguran libertades y derechos. En reciprocidad, aquellas aceptan los impuestos exigidos. Pero semejante entendimiento no es duradero; por entonces, en efecto, la monarquía francesa todavía representa la cúspide de un Estado en el que las potencias feudales son con mucho las más fuertes, en virtud de lo cual ella sigue teniendo una orientación por completo feudal. Cuando Carlos muere y sus hermanos asumen el gobierno en nombre de Carlos VI, que es menor de edad, el absolutismo feudal queda restaurado. Los regentes apartan a los concejos y se instaura una corrupción financiera que arrasa con las economías que Carlos V había realizado bajo el control de aquellos. Con el pretexto de que la guerra ha terminado, las ciudades se niegan a pagar impuestos a la reacción feudal. En París ocurre una nueva rebelión que toma como modelo lo ocurrido en Gante, donde Philipp de Artevelde, hijo del gran caudillo popular Jakob de Artevelde, había expulsado de la ciudad al conde después de que este, en contra de la voluntad de los ciudadanos, pretendiera imponer nuevas impuestos. La mayoría de las ciudades se une a París. Ya entonces los ciudadanos de esta quisieron arrasar la Bastilla. Pero la nobleza unida emprende una campana contra Flandes, centro de la resistencia burguesa y gremial. En 1382 el ejército flamenco es derrotado en Roosebeke; después, la represión llega a París. Los privilegios que esta conservaba son eliminados por completo y se imponen gravosos impuestos obligatorios. Mientras que Francia, económicamente inmadura, tras esta derrota de la burguesía cae bajo el absolutismo feudal, Flandes logra obtener una forma de gobierno a la que cabe caracterizar como burguesa y progresista. Y ello a pesar de que en el año en que se produce la derrota de Roosebeke, la casa de Borgoña alcanza la soberanía sobre Flandes y establece un centralismo de cuño casi absoluto, solo atenuado por el contrapeso de las ciudades.

Expondremos ahora, a grandes rasgos, el desarrollo flamenco.

En comparación con las italianas, las ciudades de los Países Bajos tienen un origen relativamente reciente. Allí donde brotan en los antiguos emplazamientos romanos, su carácter urbano constituye algo por entero nuevo, pues en la época de la dominación romana aquellos nunca pasaron de la condición del *castellum.* No se habían desarrollado hasta llegar a ser comunidades urbanas, lo que sí había ocurrido con alguna frecuencia en otras partes del Imperio. También en los Países Bajos, los señores de los emplazamientos medievales son el conde y en especial el obispo. A esto se agregan nuevas fundaciones, en forma de mercados y colonias; cobijan a un número mayor de seres humanos en las cercanías de los castillos, fortificaciones y monasterios. La concesión de las *Keure,* es decir, de las cartas donde constan por escrito los derechos de la ciudad, es considerada como el instante de fundación de una ciudad; pero con frecuencia esta ya tiene tras sí un desarrollo previo. Donde su señor es el obispo, el período de la querella de las investiduras entre el emperador y el papa ofrece a las ciudades –también en otras regiones– la oportunidad de liberarse por completo: así, por ejemplo, Cambrai en 1077, Lieja en 1107, Utrecht en 1228, etc. En todo caso, la época de los intentos de emancipación se sitúa alrededor del 1100; ellos no tienen el mismo éxito en todas partes. Cada vez se diferencian más la antigua administración condal de la justicia y el nuevo juzgado municipal de la ciudad. Aquella, que el *castellanus* administra en su castillo, se convierte poco a poco en un tribunal con jurisdicción en el campo. El tribunal urbano tiene jurisdicción sobre la población de la ciudad.

En general, el acuerdo inicial entre los condes y las jóvenes ciudades fue mucho más fácil que el acuerdo entre el obispo y las ciudades dependientes de este. Así, en Flandes, el origen de las ciudades se halla por lo general en un mercado; el conde, que comprende la importancia de la instalación de un nuevo mercado, se muestra dispuesto a favorecerlo. Le concede autonomía administrativa, derechos especiales y vela por una estricta salvaguardia de la paz, sin la cual la ciudad no puede prosperar. Otorga al vecindario el uso de sus derechos en el ejido urbano; participa en la construcción de calles, murallas, etc. En la ciudad episcopal las cosas son más difíciles. El emplazamiento episcopal, en cuanto centro de la administración y la educación eclesiástico-cristianas, existe por lo general desde muy antiguo. El obispo se siente propietario del lugar en el que está tradicionalmente afincado; sus predecesores obtuvieron la propiedad –como sucedió en Italia y Alemania– merced a donaciones imperiales. Así, por ejemplo, Lieja, que ya en la

temprana Edad Media es una población importante, en los siglos IX y X se convierte en dominio episcopal-eclesiástico merced a tales donaciones; poseía siete iglesias y dos monasterios y era conocida en muchas leguas a la redonda como centro escolar, como centro de la cultura y del clero. Atrajo a muchos extranjeros, razón por la que ya entonces tuvo gran importancia como colonia; sin embargo, su carácter fundamental seguía siendo predominantemente agrario, y todavía no urbano en sentido estricto. Poco a poco la población fue entrando en lucha con el obispo: solo en el siglo XIII se consiguió un juzgado municipal independiente. Un hecho atestigua que, en general, había verdadero acuerdo entre las ciudades y los condes, los cuales al principio hasta se aliaban de buen grado con las ciudades a causa de su enemistad hacia la nobleza rebelde: Carlos el Bueno es considerado santo por los pobladores de la ciudad; el día en que cae asesinado, los extranjeros huyen atolondradamente con sus mercancías. También los sucesores de Carlos se muestran dispuestos a reconocer los derechos de las ciudades y a mantener la armonía con ellas. Con esto se van echando las bases para ese fenómeno, el «absolutismo progresista», que presenta diferencias en su configuración, pero que se puede determinar en lo sociológico de manera perfectamente unitaria. Para Flandes queda constituido en su plenitud desde 1382 con la dominación del duque de Borgoña. Ya desde muy temprano aparecen antagonismos profundos entre el patriciado mercantil-burgués y los artesanos agremiados. Se trata de dos clases totalmente distintas. El gran comerciante apenas se interesa por el mercado local; le importa, más bien, el comercio con mercados lejanos y los grandes beneficios que reditúa. A causa del poder que le confiere su capital, posee el monopolio de este comercio. Invierte los excedentes de sus ganancias en mansiones costosas, en vestidos de lujo y en bienes raíces. Con esto se aproxima a la nobleza, en especial a causa de sus propiedades inmuebles, pero también por su inclinación a una forma de vida sibarítica. Esta vida de lujo atrapa sobre todo a su familia, o a algunos de sus miembros, pero raras veces a él mismo. En esta clase se observa una singular ambivalencia y mezcla de racionalismo urbano y de una concepción de la vida irracionalista en muchos aspectos; de ellas resulta ese racionalismo ideológico no revolucionario, y hasta con frecuencia marcadamente conservador, tan característico de la burguesía del Renacimiento y también, por ende, del humanismo renacentista. De tal modo, tras el ajetreo exterior del gran comerciante en sus múltiples ocupaciones, se oculta un núcleo cabalmente conservador.

Justamente lo contrario acurre con los artesanos, organizados en gremios. En sus costumbres, el artesano es tan ordenado que llega a los mayores extremos de racionalización; por ejemplo, tiene prescripto el número de oficiales que ha de emplear en su taller, su mujer y sus hijos no pueden colaborar en su trabajo, la producción y venta de mercaderías están sujetas a normas bien determinadas, los precios ya están fijados, la campana del trabajo anuncia el comienzo y la terminación del período de labor, no se puede hacer propaganda ni atraer a la clientela en modo alguno (ni siquiera «estornudando o sonándose las narices», como suele decirse). Incluso están prescriptos los materiales e instrumentos a utilizar. Con relación a esto, no hay que olvidar que son los propias gremios los que han establecido estas limitaciones para protegerse de una competencia desleal y asegurar a sus miembros cierto mínimo vital. De tal modo, la vida de la clase artesanal tiene algo de rígido y conservador. Pero la posición social y política que ocupa en la sociedad la obliga a la agitación, a la resistencia y llegado el caso a la revolución. El egoísmo patricio-oligárquico, la corrupción financiera, la opresión impositiva, la privación de derechos políticos y otros fenómenos semejantes dan lugar a un antagonismo de clases que se agudiza por el hecho de que al movimiento democrático-radical se suman, muchas veces, los asalariados y jornaleros que trabajan en las manufacturas textiles ya existentes, los cuales no están agremiados y carecen por completo de recursos. Al igual que en Florencia, en las ciudades de Flandes existe desde antiguo una industria manufacturera que no trabaja para el mercado interno sino para la exportación y *que* ocupa a un numeroso proletariado. Sin embargo, este proletariado aún no tiene significación independiente junto a las tres clases principales de la ciudad en esta época: la nobleza, la burguesía comercial y la pequeña burguesía artesanal. Todavía es por completo inconsciente de su especificidad y de las tareas que le corresponden; actúa siguiendo incitaciones del momento, es decir, en forma por entero espontánea y falta de planificación. Por otra parte, solo de cuando en cuando, y en aquellos pocos lugares donde ya existe en número considerable, llega a ser un factor poderoso en las luchas que libran la nobleza y las otras clases por un lado, y la alta y la pequeña burguesías, por otro. En todo caso, le corresponde el honor histórico de haber constituido siempre el ala revolucionaria del movimiento. Pero aún medio milenio después, en la gran Revolución Francesa, sólo actuó como el fermento revolucionario de la revolución burguesa –en los momentos decisivos, hasta lo hizo en contra de la burguesía medrosa, que solo cuidaba de sus propios intereses, estrechos y egoístas–, pero nunca sostuvo seriamente algo tal como un socialismo

moderno. Pues la aparición de ideas socialistas en algunos pocos teóricos precursores, que encontramos en el siglo XVIII, reviste más el significado de un presentimiento de lo venidero que el de una real fuerza histórica; y respecto de los comienzos de la historia burguesa ni esto puede decirse. (Aun las concepciones socialistas, desde Tomás Moro hasta los denominados «socialistas» del siglo XVIII, nada tenían que ver todavía con el moderno socialismo proletario; antes bien, las caracterizó el hecho de estar pensadas desde un punto de vista agrario y con frecuencia no fueron sino una muy oscura consecuencia del radicalismo de la pequeña burguesía.)[57] La manufactura es relativamente escasa hasta bien entrado el siglo XV; solo alcanza importancia a partir del siglo XVI, después de que la ha precedido el trabaja por encargos, una primera forma de producción manufacturera. Con esto se origina, como nueva clase, la burguesía manufacturera, que, en lo social e ideológico, se distingue muy claramente, tanto de la burguesía comercial como del artesanado. El movimiento democrático de las ciudades flamencas brota del antagonismo entre la clase de los comerciantes y la de los artesanos. En los siglos XII y XIII aún dominan los *mercatores* y *majores.* La guilda patricia de los comerciantes, que tiene el poder en sus manos, se las ingenia para excluir los elementos indeseables mediante una muy alta cuota de ingreso. Pero también hay prescripciones expresas: nadie que sea comerciante minorista o artesano puede llegar a ser miembro de la guilda. Pero si un rico artesano compra su ingreso, debe renunciar a su oficio. Tampoco se admite a la nobleza feudal. La clase patricia tiene en los orígenes un marcado carácter burgués, pero a medida que aumenta su importancia económica y social adopta ostensiblemente formas aristocráticas. Se hace cada vez más conservadora; por lo tanto, tiende cada vez con mayor fuerza a excluir a las otras clases del ejercicio del gobierno y a abusar de su situación de poder. A mediados del siglo XIII la dominación patricio-oligárquica ha alcanzado su apogeo, pero desde alrededor de 1300 aparecen claros indicios de transformación del gobierno patricio en democrático. Después, el péndulo inicia el movimiento inverso, de modo que en los siglos XVI y XVII el patriciado vuelve a ser la sola fuerza decisiva dentro del Estado. A pesar de los muchos aspectos sombríos inherentes a la dominación de la burguesía comercial patricia, no se le pueden negar ciertos méritos en esta primera época de desarrollo de la sociedad burguesa: es la encargada de crear la técnica de gobierno y administración del Estado burgués; se esfuerza por perfeccionar y codificar el derecho en sentido moderno; organiza el servicio de correos; hace construir calles, puentes y canales; vuelve navegables los ríos y fomenta el

[57] *Cf*. la tercera parte, sobre la filosofía social, pág. 269 y sigs.

comercio en todas las formas posibles. A esta época corresponden también los comienzos del moderno aparato burocrático; incluso muchos establecimientos asistenciales de las ciudades son obra de la burguesía comercial. Pero todos estos logros apuntan al interés particular de la clase dominante de la ciudad, de modo que muchos otros problemas, que afectan a la totalidad, siguen irresueltos. Algunas décadas más tarde que en Florencia, hacia fines del siglo XIII, las clases inferiores comienzan a agitarse vigorosamente. En forma semejante a lo que había ocurrido en Florencia, en las ciudades de Flandes y de Brabante son los cardadores de lana quienes se ponen al frente del movimiento contra el patriciado. En este caso resulta llamativa la fuerte predisposición herético-religiosa. En 1274, en Gante, los bataneros y tejedores se declaran en huelga y abandonan la ciudad. Los tribunales de esta solicitan a las otras ciudades que no den trabajo a los emigrantes. La consecuencia general de ese movimiento consiste en que la legislación, desde fines del siglo XIII, se vuelve más dura para con el pueblo. Se prohibe a este portar armas e ir por la calle con herramientas que pudieran ser peligrosas. También se prohiben las asambleas y las huelgas. Se llega a amenazar con la pena de muerte a quienes las declaren. Cosa notable, los tejedores encuentran aliados entre los condes; por ejemplo, en la condesa Johanna. En la agitación de las masas cumplen papel considerable los predicadores ambulantes de las sectas y los monjes penitentes. Ante grandes concentraciones que se realizan en lugares abiertos, predican contra la Iglesia corrompida, contra los ricos, y excitan los ánimos profetizando la pronta instauración del reino de la fraternidad divina sobre la Tierra. A menudo quienes se ponen al servicio del pueblo son miembros de la orden mendicante de los franciscanos, fundada en la primera mitad del siglo XIII, aun cuando ellos están más estrechamente unidos a la Iglesia que los miembros de las sectas. Tras un largo período de revueltas, en Lieja se llega en 1303 a un acuerdo entre los gremios pequeños y los patricios. Diez años más tarde, el patriciado intenta restablecer su dominación exclusiva. Después de un golpe de mano de los patricios, el pueblo triunfa en un *combate* nocturno y asfixia por el humo a sus enemigos, que se han refugiado en una iglesia. Durante algún tiempo dominan los pequeños artesanos, aliados con el pueblo. En las largas y penosas luchas que siguen, los patricios, que se han aliado con el obispo, vuelven a triunfar sobre la rebelde Lieja, pero el pueblo es aún lo suficientemente fuerte como para imponer un acuerdo. El resultado es una especie de equilibrio entre los patricios y los gremios. Pero poco a poco este equilibrio se va rompiendo en favor de los gremios Mientras que en Flandes propiamente dicho la democracia experimenta una derrota de largo alcance en 1382 por obra del

triunfo del ejército francés sobre los revolucionarios, Lieja, con su fuerte artesanado, sigue siendo democrática y gremial.

Ya en 1203 se producen grandes alzamientos de artesanos en las ciudades flamencas. Un momento decisivo lo constituye la batalla de Kortrijk, en 1302, en la cual la nobleza es aniquilada por el pueblo flamenco, dirigido por Peter de Konink; en su época esta batalla causó enorme sensación. Tras esto, Flandes afianza su democracia –a pesar de la derrota de las fuerzas democráticas en Cassel en 1328– hasta el comienzo de la dominación de la casa de Borgoña, en 1382. Ahora bien, no hay que representarse esta democracia en un sentido moderno: en realidad se trata de un acuerdo entre el patriciado y los gremios. A esto hay que agregar aún una limitación importante: los trabajadores de la lana, que habían luchado en la gran batalla de 1302 y contribuido en forma significativa a alcanzar la victoria, quedan excluidos, a pesar de ello, de toda participación en el gobierno. Una de las cumbres en el desarrollo democrático de Flandes es el dominio del gran caudillo de los tejedores de Gante, Jakob de Artevelde. Ya sabemos que, en la Guerra de los Cien Años, Jakob está del lado de Inglaterra, mientras que los dos partidos de la nobleza –opuestos entre sí en la política interna, por otra parte– simpatizan con la Francia feudal. Tras el asesinato de Jakob en 1345, domina la ciudad el conde Luis de Maele, quien organiza la represión cuando está debilitada por la peste. El hijo de Jakob, Philípp de Artevelde, es nombrado gobernador de todo Flandes cuando la región entra en un estado de efervescencia revolucionaria, luego de que Luis de Maele, inclinado hacía el partido francés, ha exigido nuevas contribuciones en dinero. Philipp inflige una derrota al conde de Brujas en 1382. Sin embargo, cuando en París estallan nuevas revueltas, el ejército francés entra en Flandes y en el mismo años vence a los revolucionarios en Roosebeke; apoya a aquel Felipe de Borgoña, quien, al morir Luis de Maele, adquiere la región por matrimonio con Margarita de Flandes. En la paz de Tournai (1385), Felipe de Borgoña se muestra dispuesto a asegurar su libertad a los ciudadanos de Gante sin poner reservas de ninguna especie. Con esto consolida su prestigio y su posición. En los cien años que siguen vuelve a haber toda clase de oscilaciones, pero en general prevalece la dominación patricio-oligárquica. A pesar del definitivo sometimiento de las ciudades al poder de los príncipes desde la paz de Kazdan, de 1492, su autonomía en modo alguno resulta limitada, pues el gobierno se abstiene de intervenir en los asuntos internos de carácter administrativo. Todavía poco antes, en 1486, la rebelión se había extendido por el país; dos

funcionarios del rey habían sido decapitados.[58] Pero a pesar del radicalismo, por una parte, y de la discreción de los príncipes, por otra, el carácter de la administración municipal se modifica en beneficio de la «burguesía acomodada e instruida», de la «aristocracia del espíritu y el dinero», como dice Pirenne,[59] y esto sin haber llegado a choques violentos. Pirenne explica este proceso por razones técnico-constitucionales, señalando que la autoridad pública influyó en forma decisiva en esa transformación, auxiliada como estaba por su derecho de elección de los jurados de los tribunales municipales. Pero no hay duda de que, en los siglos XV y XVI, otros factores más profundos, motivaron cambios estructurales en la distribución del poder. Más adelante consideraremos este tema. De todos modos, del cuadro que traza Pirenne se infiere claramente que el carácter pertinaz e imbatible de la revolución democrática estuvo determinado por la fuerza numérica –y la consiguiente preponderancia social– de los gremios de los trabajadores de la lana, con sus numerosos oficiales y obreros, total o casi totalmente faltos de recursos. El miedo que las clases patricias sienten por el pueblo se va haciendo tan grande que hasta –cometiendo una verdadera traición– llegan a renunciar al derecho de las ciudades a la autonomía administrativa, derecho que antaño habían tenido por sagrado. Escribe Pirenne:

> «Es aleccionador el cambio que se produce entonces: la posición que otrora los patricios y artesanos afirmaron frente a Guido de Dampierre se transforme por completo bajo Luis de Maele. A partir de ahora los burgueses distinguidos son quienes defienden los derechos absolutos de los señores, en tanto que los tejedores y sus partidarios (...) aparecen como los últimos defensores de la independencia de las ciudades».

Esta actitud representa una tendencia general. También lo prueba el llamado que los patricios de Lübeck, vencidos en 1408, dirigen al emperador y al Imperio; eran los mismos que, en su calidad de «hanseáticos», a menudo habían condenado solemnemente tales gestiones. Al patriciado de fines del siglo XV le pareció que el mejor medio para restablecer y consolidar su dominación era el reconocimiento del poder absoluto de los príncipes. Además, en Flandes estaba vivo el recuerdo de que la gran sublevación de Brujas e Ypres, durante los años 1359 y 1361, había sido dirigida a la vez contra los príncipes y los ricos. También en 1379 los tejedores habían vencido en toda la línea.

[58] Cf. P. I. Blok, *Geschichte der Niederlande* (Historia de los Países Bajos), 1905.
[59] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

Las ciudades holandesas, fundamentalmente mercantiles, se diferenciaron mucho de las de Flandes; en ellas la revolución democrática no obtuvo triunfos duraderos, a causa de la poca importancia que allí tenían las manufacturas. Por eso el patriciado pudo imponerles una forma de gobierno oligárquica, aunque con frecuencia se las arregló para disfrazar su dominación con una democracia aparente. Pero esta no solo era conocida en Holanda e Italia, como lo prueba la situación de Francia. Erich Marcks[60] verifica la existencia de una «constitución amañada» en París y Ruán. En París, se trata «siempre de una especie de elección recíproca, siempre entre los notables; nunca de un acto general, por ejemplo, de toda la población». «Con sus condiciones artificiosas, democráticas en apariencia pero en realidad oligárquicas, la constitución de Ruán recuerda sobre todo a Venecia y Florencia.

Muchas ciudades de Francia tuvieron al comienzo un carácter democrático más genuino, en especial en las cercanías de la región flamenca; pero poco a poco también aquí se produce un cambio hacia la oligarquía. Es excepcional que tal intento de transformación fracase por la resistencia de los pequeños comerciantes y artesanos; esto ocurre todavía en 1566 en la pequeña ciudad de Senlis. Por lo general, desde el último tercio del siglo XVI, el pueblo es expulsado de la administración pública». Pero, en verdad, también aquella constitución era ya oligárquica.

> «En realidad, por entonces también dominaba en Senlis la oligarquía, la asamblea general, a la que no asistían normalmente ni los pequeños ni los más grandes, acabó por ser paralizada, de hecho, mediante la realización de asambleas extraordinarias de notables; poco a poco fue desplazada; hacia 1500 las asambleas restringidas se habían convertido en la sede de las deliberaciones administrativas propiamente dichas; a la asamblea general solo le restan las elecciones; pero ¡oh maravilla! también estas se hacen oligárquicas y desde el último tercio del siglo los cargos públicos de la ciudad solo son ejercidos alternativamente por grandes comerciantes y por juristas. Sin reforma constitucional, el pueblo ha sido completamente expulsado del engranaje municipal».

En forma semejante a Francia, en Inglaterra se llega a una especie de acuerdo entre la autonomía administrativa de las ciudades y la influencia del rey. Pero el desarrollo tiene un curso diferente. Mientras que en Francia las ciudades que se liberan invocan el poder real para protegerse de la nobleza terra-

[60] *Gaspard de Coligny*, 1892

teniente, y la influencia del rey sobre la ciudad crece con el desarrollo del centralismo estatal, en Inglaterra el control del Estado sobre las ciudades es más fuerte como consecuencia de la antigua centralización normanda de aquel. Por eso en Inglaterra la ciudad tiene que enfrentar a la monarquía desde el principio de su lucha por la libertad. El proceso se complica porque en la configuración de las relaciones prácticas entre la ciudad y el poder real las luchas intestinas de aquella desempeñan un papel decisivo. En definitiva, a pesar de sus muchas concesiones, la monarquía no solo se reserva el control supremo sino también muchos otros derechos. A diferencia de lo que ocurre en Europa continental, el rey de Inglaterra puede intervenir de manera coactiva en las luchas entre el patriciado y los gremios. En general, parece inclinarse en favor de las oligarquías patricias. Sin embargo, no se pudo eliminar la influencia de los gremios hasta bien entrado el siglo XIV.[61] Tan solo a partir de ese momento los gobiernos municipales pasan a ser puramente patricios y oligárquicos. El dominio de la oligarquía patricia se caracteriza por la corrupción, el manejo arbitrario de los reglamentos gremiales y de los ingresos, y por agobiar con impuestos a las clases inferiores.[62] La consecuencia son las revueltas. En 1196 se produce en Londres una conspiración del pueblo pobre, acaudillado por el burgués Guillermo el Barbudo, a quien llamaban «redentor de los pobres». Guillermo cae prisionero y es ejecutado. Pero las revueltas siguen latentes, en especial entre los artesanos cuya posición económica es más precaria, *quienes* se unen a las guildas de la ciudad. En 1261 Londres asiste a un nuevo estallido de la guerra civil. Los artesanos asaltan el ayuntamiento, destituyen a los jefes patricios y nombran alcalde a su hombre de confianza: Thomas Fitz-Thomas. Desde entonces los gremios ejercen cierta influencia, para acabar perdiendo imperceptible*mente* su poder por vía política: mediante el ingreso de patricios en los gremios, por ejemplo; de tal modo, los patricios vuelven a imponerse, lo mismo que en Europa continental. En el siglo XV el gobierno de las ciudades es por doquier oligárquico-patricio. En Alemania las luchas gremiales comienzan ya en el siglo XIII, para alcanzar su máxima intensidad en los siglos subsiguientes. Las alienta esencialmente el apoyo moral que les dispensa Luis de Baviera, el príncipe hostil a la curia y al emperador, el protector de Marsilio de Padua y de Occam. Los gremios logran la victoria en casi todas partes, pero no pueden mantenerse en el poder de la misma manera en todos lados. Así es como se configuran en forma muy diversa, no solo el curso de las luchas, sino también

[61] Cf. G. Brodnitz, *Wirtschaftsgeschichte Englands* (Historia económica de Inglaterra). 1921.
[62] Cf. J. R. Greens, *Geschichte des englischen Volkes* (Historia del pueblo inglés), 1889.

sus resultados. Sander[63] señala acertadamente que la corrupción fue uno de los motivos más importantes para el estallido de las revueltas:

> «En el pequeño círculo del concejo patricio faltaba por completo el control público (...) La conducción financiera era desordenada y no se detenía ante nada si se trataba de beneficiar a la camarilla patricia a costa de la comunidad. A los patricios se les proporcionaba toda clase de ventajas financieras, mientras que el resto de la población gemía oprimida por los altos impuestos».

A pesar de los triunfos de los gremios, algo decisivo permaneció invariable, y no únicamente en Alemania: los artesanos vencedores solo intentaron despojar a los patricios en el ámbito político y no en el económico. La estructura de la sociedad urbana siguió intacta, lo cual explica por *sí* solo el hecho de que la alta burguesía pudiera rehacer su dominación exclusiva. Y aun allí donde pequeños grupos propugnaron una reforma radical de la propiedad, y hasta aparecieron sectas comunistas, su influencia fue muy escasa. En general, el espíritu revolucionario pequeñoburgués de las sectas no se propuso cambiar fundamentalmente el orden social establecido.

[63] P. Sander, *Geschichte des deutschen Städtewesens* (Historia de las ciudades alemanas), 1922.

2. Las razones de la derrota de la pequeña burguesía

El desarrollo del primer capítulo de la historia burguesa termina, pues, con el establecimiento de una forma de Estado, la propia del absolutismo progresista, y con el triunfo en las ciudades de una oligarquía constituida por la burguesía comercial. En la bibliografía histórica es difícil encontrar algo acerca de los verdaderos motivos de la derrota final de la pequeña burguesía revolucionaria (todavía no es posible hablar de un proletariado que actúe como clase separada). Cooperaron múltiples factores. Ante todo cabe mencionar el importantísimo papel cumplido por la alta burguesía en la ruptura de la dominación exclusiva del feudalismo y en el desarrollo de la sociedad moderna en sus aspectos económicos y culturales. No solo por su riqueza, sino principalmente por su impulso económico revolucionario, la clase burguesa había acumulado un poder social tan fuerte como el de los nobles, e incluso mayor quizá. Las clases artesanales pequeñoburguesas, por su disposición revolucionaria más consecuente, habrían sido las destinadas a asumir la conducción de la lucha por la remodelación de la sociedad; pero sus métodos de trabajo, sus costumbres y su cultura eran todavía de cortos alcances, lo que las inducía a concentrarse excesivamente en objetivos pequeños, que no sobrepasaban el horizonte de la propia existencia; por esto no habrían podido cumplir esa función conductora en cuanto clase, es decir, en forma duradera. El valor de la expresión más clara de la ideología artesanal –el pensamiento de las sectas– reside más en la crítica que en sus propuestas positivas y constructivas. Aun la contradictoria ideología del humanismo es superior a tal comportamiento pasivo en cuanto a su efecto sobre la sociedad, porque puede apoyarse, en su voluntad práctica, sobre fuerzas reales como lo son el Estado absolutista y la potencia material de la burguesía. Es verdad que el impulso revolucionario de la pequeña burguesía urbana prosiguió, y que en todos los siglos –con excepción del nuestro– constituyó, en mayor o menor medida, el fermento indispensable de los movimientos realmente progresistas. Pero aquella formación universal humanista y racionalista, que penetraba hasta lo profundo de los problemas de la época y con vigor arrancaba de raíz la vieja forma de pensar y que se manifestó en las mejores cabezas desde Dante hasta Maquiavelo, solo podía originarse, en aquella época de espantosa incultura de las masas, en la clase que disponía de medios materiales suficientes como para que formación y cultura pudiesen convertirse en un poder social revolucionario.

Pero con esto apenas se ha vuelto comprensible la razón por la cual los exponentes de la alta burguesía comercial ocuparon tal posición de privilegio. Todavía no se ba reconocido el cabal motivo de la derrota completa y definitiva de las clases pequeñoburguesas, celosas guardianas de sus derechos a participar en las decisiones gubernamentales. Por largo tiempo la burguesía debió tener en cuenta, de hecho, a estas clases, tanto antes del período de conmoción como después de restablecido su dominio; he aquí las razones: primero, esas clases tenían fuerza suficiente para defender su derecho mediante el voto de la calle, y segundo, la nobleza todavía constituía una amenaza. Los múltiples esfuerzos desplegados para mantener la democracia aparente no son más que la expresión directa de este doble temor: al pueblo trabajador y a la nobleza. Pero el historiador puede observar cómo, sin embargo, va madurando una época en que, a pesar de una transitoria relación invertida, la distribución de las fuerzas entre la pequeña y la gran burguesía se desplaza claramente en beneficio de esta última. Esto tiene que tener razones especiales. La debilidad de las clases pequeño-burguesas urbanas durante el capitalismo temprano se explica, en primer lugar, porque solo formalmente fueron revolucionarias: tendieron a ser radicales en los medios que empleaban, mas no en la cosa misma. Como se comprende, no era posible otra actitud en las condiciones históricas de entonces y teniendo en cuenta el estadio de desarrollo de la sociedad burguesa. Pero también hay que comprender que la falta de un programa revolucionario ajustado a la realidad debía llevar finalmente a la parálisis del movimiento pequeñoburgués. Lassalle observó que el fracaso de la revolución alemana de 1525 procede de que los campesinos no aspiraban a una reforma radical de la propiedad, sino que se contentaron con satisfacer sus pretensiones personales. Esta tesis tiene sin duda algo de verdadero, aunque sea preciso completarla señalando que el campesinado también asumió una actitud inconsecuente respecto de la otra cuestión revolucionaria, la única que, junto al problema de la propiedad, revestía tal carácter en esa época: la soberanía del pueblo. Esa misma actitud puede explicar numerosas insuficiencias e inconsecuencias de los movimientos pequeñoburgueses. La pequeña burguesía no muestra una actitud realmente unívoca en cuanto a la reforma de la propiedad privada ni a la defensa intransigente de la idea de la soberanía del pueblo. La pequeña burguesía del capitalismo temprano no estaba madura ni para lo uno ni para lo otro. Solo momentáneamente empujó ella la agitación revolucionaria hacia los brazos de la democracia, pero jamás pudo ver con claridad el sentido de esta. Solo unos pocos pensadores lo comprendieron. Por eso solo algunas sectas aisladas, en las cuales habían adquirido influencia las capas miserables

de las ciudades o ciertos elementos proletarios, exigieron una reforma radical de la propiedad. Pero en suma esto significa simplemente que por entonces aún no existía un verdadero antagonismo de principio entre la pequeña y la alta burguesía, a pesar de las muchas y significativas diferencias que pudiera haber en lo ideológico, económico y político. Cuando se exigía una coparticipación democrática en la administración, por lo común se trataba de la posibilidad de defender intereses relativamente mezquinos. Por eso se pensaba en reglamentar las cuestiones referentes a impuestos y a pago de derechos, a las que se atribuía gran importancia; se luchaba por el control sobre mercados y policía, por problemas de jurisdicción, por evitar la venalidad y la corrupción, por organizar la asistencia pública, etc. «Los artesanos –dice Below[64]– reprochan a los patricios principalmente tres cosas: la brutalidad ejercida contra los ciudadanos más pobres, el monopolio de los puestos en los concejos y una injusta administración de las finanzas, y en especial el uso unilateral de las tierras comunales». Y Sander[65] afirma:

> «En las luchas gremiales falta por completo un programa sólido (...) Se trata de expresiones espontáneas de descontento; en la mayoría de los casos, el motivo es puramente fortuito (...) por ninguna parte se advierte un objetivo claro». Por cierto que había fundamentos suficientes para los antagonismos, pero las razones de principio se destacan. Con frecuencia a los patricios vencidos apenas se les exige, ingenuamente, que se inscriban como miembros de algún gremio si quieren pertenecer a un concejo. Pero mientras dominan los patricios se agrede sin medida a la oposición. En Florencia, por ejemplo, la prohibición impuesta a oficiales y obreros de formar coaliciones alcanza a las asociaciones que prestan auxilio a los moribundos; y hasta en los grandes días festivos se limita a doce el número de personas que pueden participar de reuniones privadas. En las ciudades de Flandes, el trabajo de los tejedores es vigilado con un rigor provocativo por los inspectores de los comerciantes; las fallas técnicas se castigan con el destierro, y la huelga, con la pena de muerte.»

El único punto del programa de la pequeña burguesía pensado consecuentemente hasta el final fue la superación del feudalismo. En un todo de acuerdo con la concepción renacentista, solo se pensó en aniquilar el influjo de la nobleza dentro de la ciudad y, en el mejor de los casos, en las cercanías de los límites urbanos (esto último debido ante todo a las amenazas que pudieran

[64] G. von Below, *Vom Mittelalter zur Neuzeit* (De la Edad Media a la modernidad), 1924.
[65] P. Sander, *Geschichte des deutschen Slädtewesens* (Historia de las ciudades alemanas), 1922.

cernirse sobre el comercio), pero de ninguna manera todavía en eliminar a la nobleza como clase. Ahora bien, en este objetivo, el único de vastos alcances desde el punto de vista histórico, y que contiene un principio relativamente claro, el movimiento democrático pequeñoburgués en nada se distingue de los demás movimientos burgueses, aun cuando por momentos la burguesía patricia muestre tendencia a traicionarlo y a aliarse con la nobleza tan pronto como se siente amenazada por la revolución democrática. Si, por lo tanto, en la cuestión de la lucha contra la nobleza no podía originarse un antagonismo de principio entre las masas urbanas y la alta burguesía, la democracia, meramente orientada hacia problemas cotidianos, perdió la fuerza que a la larga le hubiera permitido afirmarse como poder independiente, y la perdió ante su contraparte, que la superaba en medios financieros, en cultura y en habilidad diplomática. De hecho, las luchas entre ambas clases se hicieron cada vez más raras en cuanto los patricios aprendieron a utilizar el refinado medio de la democracia aparente, y cesaron casi por *completo* en los siglos XVI y XVII.

A este factor tan importante para la explicación de la derrota de la *pequeña* burguesía se agregan aún otros tres que refuerzan el efecto del anterior: la pérdida de importancia de los gremios, las terribles persecuciones y el exterminio de las sectas, y la monarquía absoluta, que apoyaba el restablecimiento de las oligarquías. Los gremios constituyen un fenómeno de la Baja Edad Media o, si se quiere, del primer período burgués. Representan un fenómeno de *transición* durante el pasaje de la Edad Media a la Modernidad; son una organización todavía estamental del artesanado que ya se ha hecho urbano. Por eso su papel histórico es también ambivalente. En un primer momento constituyen un poder político que se opone con éxito a la dominación de la aristocracia de las ciudades. Pero a medida que aumenta la población de estas y crece el impulso orientado hacia una actividad económica libre e independiente de los reglamentos y de las coerciones gremiales, se convierten en un obstáculo para el desarrollo y, por lo tanto, en un elemento reaccionario. Por una parte, los artesanos libres fuerzan los límites del gremio; por otra, el gremio continúa con una vida cautiva de formas tradicionales, convirtiéndose en la organización conservadora de los maestros acomodados.

Es llamativo que el movimiento de las sectas, que desde el comienzo recluta amplios círculos del artesanado, no se convierta en un movimiento político justamente cuando los artesanos revolucionarios se encuentran necesitados de una nueva organización de ese carácter. Hay, no obstante, algunos ejemplos de apoyo directo al movimiento gremial pequeñoburgués por parte de elementos cátaros, valdenses y franciscanos, prescindiendo de aquellos casos en que una actitud combativa fue provocada brutalmente, como en las guerras de los albigenses y de los husitas o en el Reino de Dios instaurado en la ciudad de Münster. En la época (1185 hasta 1215) en que en Milán combaten el cónsul –funcionario de la nobleza– y el *podestá* –nombrado por el pueblo–, la organización revolucionaria de la pequeña burguesía, la Credentia di Sante Ambrosio, es apoyada enérgicamente por los albigenses y valdenses; aquí se lucha contra la alta burguesía y contra la nobleza. En la rebelión acaecida en Gante en 1274, los monjes penitentes adheridos a las sectas y los predicadores ambulantes se manifiestan como los promotores más vigorosos del movimiento. También ciertos elementos revolucionarios proceden de la orden de los franciscanos. Hasta parece que en 1275 el caudillo político del movimiento fue un franciscano. Pero en general los miembros de las sectas son más proclives al sufrimiento paciente y a la esperanza escatológica que a la acción política, pese a la evidente simpatía que sienten hacia los movimientos revolucionarios y a que están aliados a ellos. Esto puede explicarse por el hecho de que el pensamiento de las sectas, precisamente porque había penetrado hasta lo más profundo en su crítica social y en el conocimiento de la esencia del orden establecido –y esto aún hemos de exponerlo–, debió sentir, incluso instintivamente, que para las clases bajas todavía no había llegado el tiempo de la victoria definitiva. En este sentir se halla una de las raíces de la orientación hacia el más allá, hacia una esperanza escatológica, característica de las sectas y que es de índole religiosa no obstante las racionalizaciones. El historiador casi llega a sentir pesar cuando advierte el poderoso papel político-revolucionario que hubiera podido tener el enorme movimiento de la sectas si hubiese encontrado el camino que lleva a la acción política; en efecto, él abarca desde España hasta Bohemia, desde Calabria hasta Inglaterra; trabajaba sin descanso en una propaganda tanto secreta como pública y en la formación de asociaciones, y disponía de energías grandiosas. Entonces su heroísmo, que él debió expiar en incontables hogueras, no hubiera sido en vano. Los estratos dominantes sabían lo que hacían cuando intentaban atrapar y extirpar de raíz a las sectas. Pero es un hecho que el movimiento de las sectas y el movimiento de los artesanos en última instancia configuran una unidad; la prueba de esto no se

halla solo en la forma en que aquellas se extendieron sino también en el hecho de su notoria simpatía recíproca. Por ejemplo, cuando los artesanos salieron victoriosos en las luchas que sostuvieron en Estrasburgo en 1332, alcanzaron gran prestigio los discípulos, hasta entonces desdeñados, del místico sectario Eckhart (1260-1327), en especial su alumno Tauler (1300-1361). Como último factor del debilitamiento de la pequeña burguesía hay que citar el interés directo del absolutismo por mantener y consolidar los gobiernos municipales de la oligarquía patricia. Pues este absolutismo, en su configuración más desarrollada, hacia el final del Renacimiento se encuentra social e ideológicamente unido con la alta burguesía. Comparte con esta, por lo tanto, la hostilidad hacia la nobleza, y por eso se muestra dispuesto, hasta cierto grado, a proteger de ella a los campesinos; pero también comparte con la alta burguesía la desconfianza hacia el movimiento revolucionario del pueblo, que le parece contrario a un orden natural. Ya el gran rey Luis XI de Francia –sin duda alguna, rey progresista burgués– prefiere la oligarquía a cualquier otra forma de gobierno de las ciudades; después, lo mismo ocurrirá en no menor medida con Francisco I. E igual cosa puede decirse de los Tudor en Inglaterra.

La revolución que triunfa en Lübeck en 1408 es aplastada con ayuda del emperador, algunos príncipes y el rey de Dinamarca; cierto que esto ocurre tan solo en 1418, luego de que, mientras tanto, los patricios emigrados hicieran lo indecible para inducirlos a ello. A partir de este momento también han perdido todo su prestigio los otros movimientos democráticos en las ciudades hanseáticas.

3. El absolutismo progresista

A menudo se explica el carácter progresista de los príncipes absolutos del Renacimiento diciendo que estuvo condicionado por un equilibrio de fuerzas. Sin embargo, esta «explicación» nada dice en realidad. Aun prescindiendo de la inverosimilitud de que el absolutismo del Renacimiento encontrase siempre, a lo largo de sus cien o ciento cincuenta años de duración, un equilibrio entre el poderío de las diversas clases, tampoco es admisible construir una teoría del equilibrio sobre la base de elementos fortuitos. Considerado históricamente, ese equilibrio no puede significar una igualdad mecánica por encima de la cual el absolutismo se elevaría hacía una soberanía desvinculada de las clases. El poder estatal absoluto, siempre que existió, estuvo al servicio de fuerzas históricas bien precisas. Favoreció a unas y combatió a otras. En lo concreto su proceder pudo haber sido más complejo, pero jamás absolutismo alguno fue lisa y llanamente «suprasocial». Dada la importancia que reviste la cuestión del equilibrio dentro de la teoría marxista, debemos señalar que Marx acepta que de cuando en cuando se produce una independización del aparato del Estado, pero agrega: «y, no obstante, este no flota en el aire». [66] Y Engels habla de un «equilibrio de excepción» en el cual el poder del Estado aparece como «mediador *aparente*»[67]

Es interesante observar que siempre que permanece incomprendido lo esencial del absolutismo renacentista, lo mismo sucede con otros fenómenos condicionados por su existencia. Por ejemplo, es en vano que se pretenda lograr una interpretación con sentido de algo tal como las concepciones políticas del humanismo sin tener en cuenta el papel cumplido por el absolutismo en la época del Renacimiento. Ésto se vuelve comprensible en el ejemplo de François Villon. Con frecuencia se ha manifestado asombro ante el hecho de que este poeta, intérprete de la voluntad del pueblo y amigo de los pobres, este espadachín revolucionario y enemigo de la nobleza, levantase sin embargo sus ojos hacia la monarquía, pleno de confianza y de esperanza, y la mirase con no menor *reverencia que a su amado saco* de mendigo. Pero Villon no es el único «enigma» de esta clase que nos propone la historia del Renacimiento. Hasta el día de hoy los historiadores discuten acerca de la obra de Maquiavelo, la cual parece desgarrarse en dos partes: una absolutista y otra democrática. Mucho antes que él, Marsilius de Padua nos ofrece el cuadro de un hombre que sostiene una concepción estrictamente democrática

[66] *Der achtzehnte Brumaire*, *** 1924.
[67] Citado según V. I. Lenin, *Staat und Revolution.****

del gobierno y al mismo tiempo otra, monárquica. Aún podemos nombrar a Claude de Seyssel, a Moro y a Jean Bodin, de quienes trataremos en el capítulo dedicado a Maquiavelo.

La solución, que quisiéramos anticipar brevemente aquí, se halla en lo siguiente: en la época de Villon de ningún modo constituía una contradicción estar al servicio del progreso y, a la vez, de la monarquía, pues esta misma, a pesar de su carácter estrictamente absoluto, era progresista. En verdad hay que añadir que Villon no se hallaba del todo libre de error. No comprendió que la monarquía francesa, que sin duda combatía sin miramientos a la nobleza, pudo ponerse al servicio del progreso burgués, pero jamás de los sectores revolucionarios de los estratos miserables de las ciudades. El absolutismo era progresista pero no revolucionario. Quizá la actitud favorable de la monarquía hacia los esfuerzos de los campesinos por obtener su libertad indujera a Villon a caer en un optimismo exagerado. Pero es indudable que la personalidad del rey Luis XI (1461-1483), rey consagrado a su pueblo, y por quien también Maquiavelo sentía el mayor respeto, dejó en Villon tana fuerte impresión. Ya cuando las ciudades comienzan a formarse, los príncipes laicos, en sorprendente contraste respecto de los eclesiásticos, se muestran inclinados a apoyar el comercio, la industria y, en general, las reivindicaciones de las ciudades, en particular de la burguesía que domina en estas. Esa diferencia de actitudes entre los príncipes eclesiásticos y laicos a que acabamos de aludir se puede explicar mejor a partir de la fuerte y rígida vinculación del clero con la ideología feudal y, a la inversa, de la gran capacidad de adaptación de los príncipes laicos, los cuales originariamente se hallaban vinculados con igual fuerza al mundo feudal, pero tenían más en cuenta la salvaguardia de los intereses prácticos y los beneficios del Estado. Sin duda, no puede decirse que en el clero faltase un interés práctico de este tipo; basta pensar en la reforma eclesiástica gregoriana y en la resistencia que los príncipes de la Iglesia opusieron al papa Gregorio y a sus intentos de inmiscuirse en los dominios eclesiástico-feudales hasta entonces indepen-dientes. Pero ese interés era por naturaleza distinto del de los príncipes laicos. Era el interés de mantener el orden social del Medioevo, en el que la Iglesia tenía asignado un papel especial. En cambio, los príncipes laicos podían extender el ámbito de su poder justamente a favor de alteraciones que traía consigo el desarrollo de las ciudades. Pues con el espíritu más secular que comenzaba a entrar en la ciudad, la posición de los factores seculares resultaba en general fortalecida.

Acerca de las ciudades obispales de los Países Bajos, Pirenne señala[68] que con frecuencia debieran rebelarse contra la tutela del clero, se desarrollaron con más lentitud y, en modo semejante a lo que ocurrió en Alemania, aprovecharon para liberarse la querella entre el el rey y el papa sobre el derecho de proveer los cargos eclesiásticos. Al contrario, en la mayoría de los casos, las ciudades sometidas a los príncipes laicos estaban ligadas a ellos por una alianza. El resultado de *esta* alianza, con arreglo al proceso de desarrollo, es en definitiva el absolutismo progresista, cuyos portadores fueron incorporando poco a poco ideas burguesas a su pensamiento, merced al contacto con el *espíritu* de las ciudades.

Ante todo, los príncipes del Renacimiento son moldeados de tal forma por el espíritu burgués que podemos hablar de un fenómeno *no*-feudal y progresista. El fundamento de este espíritu es la relativa racionalización de la sociedad por obra del artesanado y el comercio. Por cierto, este racionalismo aún no ha alcanzado el grado de la legalidad específica, cosificada. Ante todo es racionalidad individual, voluntad –únicamente subjetiva y por eso no concluyente– de configu*ración* racional del tráfico económico; en el mejor de los casos, cultivo de métodos de trabajo más estrictos en el taller y de un cálculo más riguroso en el comercio. Por eso a esta actividad todavía no se le opone ninguna norma objetiva que obligue al individuo a adaptarse a una racionalidad que él no puede alterar: la racionalidad cosificada del todo social. Aunque ya obran poderosas tendencias en el sentido de una dirección y un cálculo racionales del comercio, este se realiza aún en las formas más variadas y libres, determinadas por vía subjetiva. A nosotros, hombres modernos, nos parece muy extraña esta coincidencia entre racionalización del comercio y libertad subjetiva, es decir, irracional. El fundamento de tal coincidencia se halla en el carácter relativamente no desarrollado de la sociedad burguesa temprana. El origen de una de las partes de este compuesto –la parte racional– es evidente: a las necesidades de la sociedad urbana, que han aumentado prodigiosamente, les corresponde la habilidad para satisfacerlas, redoblada merced a la racionalización y a la sustitución de la economía natural, completamente irracional, por la economía mercantil y financiera, que, por lo menos para la conciencia del individuo, configura las relaciones sobre la base del cálculo. La otra parte, la libertad del individuo, se explica de manera suficiente a partir de la inexistencia de una rígida «cosificación». Las relaciones económicas se comprenden aún como pura relación de hombre a hombre; y no solo se comprenden, sino que también se

[68] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

configuran así. El hombre se manifiesta en toda su individualidad y por eso aún se presenta como una personalidad total, claramente diferenciada de los otros individuos. La inevitable referencia a todo el hombre y sus propiedades individuales, que de ahí resulta, condiciona asimismo la forma de valorar la multiplicidad cualitativa de los objetos según el servicio que prestan al sujeto. Al mismo tiempo, pese a la creciente racionalización del proceso del trabajo, el productor aún imprime su sello personal a los objetos, pues la división del trabajo todavía no ha aniquilado en él la posibilidad de emplear sus cualidades y capacidades personales. Una prueba concreta de ello es el fuerte cuño artístico –objeto de admiración hasta el día de hoy– de la artesanía de aquella época.

El cuadro social se convierte en su opuesto cuando toda la sociedad es penetrada por la economía mercantil y por la división del trabajo que es su resultado necesario. La producción masiva de mercancías por medio de la división del trabajo exige un preciso sistema de análisis racional del objeto, por una parte, y por la otra de la actividad del obrero, en elementos singulares, separados unos de otros. Hasta donde sea posible, se aniquila el aspecto cualitativo de los productos así como de los productores. Cuanto más se complica la producción capitalista de mercancías, cuanto más se racionaliza e independiza de las propiedades particulares de los productores, cuanto mayor es la autonomía recíproca con que operan en lo sucesivo las funciones parciales de la economía y, por fin, cuanto «más legalmente» el proceso total de la sociedad se configura como resultado de este desgarramiento, tanto más dependiente se siente el hombre de un proceso cosificado, tanto más aspira a adaptarse a él con el auxilio de una mayor racionalización de su actividad y tanto más se esclaviza.[69]

Con esto ya hemos sobrepasado ampliamente la sociedad renacentista. Es verdad que también el individuo del Renacimiento está sujeto en gran medida a la tendencia a racionalizar su pensamiento y su actividad, pero por las razones antes citadas aún se siente completamente libre; el momento de la cosificación objetiva se halla aún fuera de su conciencia. Siempre hay que tener presente esta línea fundamental del carácter social del hombre del Renacimiento. Otros factores significativos, procedentes de la configuración y del condicionamiento históricos concretos, pueden prestar aliento y color a la realidad en la que vive este hombre y obligarnos a pintar la sociedad del Renacimiento en su concreta complejidad. Pero la investigación solo lleva a una verdadera comprensión si en su proceso tiene presente en todo momento las condiciones sociales básicas y universales. El gran comerciante

[69] *Cf*. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein,**** Berlín, 1923.

es el fenómeno clave que da nueva forma a la vida del Renacimiento, y que exhibe una racionalización total a pesar de sus escrúpulos religiosos, más fuertes al comienzo y que se van debilitando de manera paulatina. Es cierto que, en cuanto poder social dominante, este tipo humano sólo ha sido posible sobre la base del artesanado. Pero ahora él es quien realiza el intercambio entre el excedente artesanal de su propio país y el de otras naciones, quien supera la estrechez local e impulsa con mayor fuerza la vida económica de la ciudad. Este gran comerciante llega a ser el portador de una circulación económica cerrada mediante la separación entre las ganancias acumuladas y el goce personal, separación que si bien entonces todavía no se lleva a cabo de manera muy consecuente y con clara conciencia, ya es sin embargo perceptible. A su vez, el funcionamiento de este circuito económico tiene como supuesto el cálculo racional. Al incremento del número de individuos que actúan en el comercio, y de las grandes fortunas, va necesariamente unida una mayor intensificación y racionalización de la artesanía y de la vida social en general. La vida individual va perdiendo su carácter contemplativo; el pensamiento se vuelve más inquieto y alerta. Comienza *a* vacilar todo aquello que hasta entonces era considerado intangible en el dominio de las ideas tradicionales. Basta pensar en el derecho, cuyas prescripciones, reglas y usos experimentan una constante reorganización y adaptación a las nuevas circunstancias.

El viejo tipo de Estado, con sus sectores territoriales autónomos en los que imperaba el capricho de la nobleza, es percibido como incompatible con las nuevas condiciones sociales. Apremia la necesidad de protección y seguridad para el tráfico, de configuración y ordenamiento centralizados, la necesidad de imponer principios unitarios de organización susceptibles de cálculo, en suma: de un poder conductor del Estado, que comprenda las nuevas reivindicaciones y no esté limitado por una concepción feudal. La pregunta de si la sociedad burguesa hubiera sido capaz de fundar sola el Estado moderno no puede ser respondida, Pero es seguro que sin el auxilio de los príncipes el proceso hubiera durado mucho más, así como el hecho de que en todos los lugares donde se origina el Estado moderno algún príncipe enemigo de la nobleza más tarde o más temprano toma sobre sí esta tarea y la resuelve exitosamente. El contacto cada vez mayor entre el príncipe y el nuevo despliegue de la vida urbana, así como su consiguiente alejamiento de un ámbito de actividades puramente feudal, traen como consecuencia que la propiedad territorial, antes el único fundamento del poder de aquel, pierde importancia y progresivamente también su carácter feudal.

Pero desfeudalización solo puede significar aburguesamiento. Esto no se admite de buen grado respecto de los príncipes. Se insiste más bien en la teoría según la cual, por razones de conveniencia política, se habría trabado una alianza entre una fuerza burguesa y una fuerza puramente feudal. A ello contribuye mucho sin duda la imagen exterior, que nos ha transmitido la historia, de los príncipes absolutos de aquella época. Rudeza feudal, incluso crueldad, vida cortesana feudal y ropaje feudal, orgullo y desprecio por el ser humano, todos estos rasgos continúan obrando y confieren a la casta de los príncipes absolutos del Renacimiento un aspecto ambivalente, que en apariencia justifica juzgar al absolutismo como un fenómeno que se mantiene por encima de las clases sociales y entre ellas. Con esto se pasa por alto lo decisivo, a saber: que esa ambivalencia que descubrimos en el absolutismo se origina en la misma especial función que la burguesía comercial tiene en la sociedad, y que por eso la atribución sociológica del absolutismo a la sociedad burguesa de aquella época en modo alguno puede refutarse, sino que más bien se refuerza, por la mencionada falta de unicidad de carácter del estrato principesco gobernante.

Hay que tener presente con toda claridad cuál era de hecho el papel social de la burguesía mercantil, por entonces la clase más poderosa y decisiva de la ciudad. En sentido es estricto, no era una clase productiva. Su función no consistía en producir bienes sino en negociarlos. Así es como el papel principal en estos negocios lo desempeñaban los productos extranjeros, y de estos, a su vez, los artículos de lujo más caros y remunerativos, las telas valiosas y los artículos destinados a los goces refinados. Si bien el intercambio había crecido enormemente, el gran comercio sólo de manera accesoria trabajaba con objetos de uso comunes, debido a su poco rendimiento. Su interés apuntaba hacia las mercancías más preciadas. Para ellas había que encontrar los compradores adecuados. Estos se encontraban en la gran masa de la nobleza derrochadora y ávida de placeres, que se sentía atraída por la vida y la cultura de la ciudad. Era la nobleza la que quería y debía gastar en la forma feudal tradicional sus riquezas exprimidas a la población campesina. No pensaba en acumularlas, pues el trabajo de los campesinos siempre le allegaba nueva riqueza. Según la concepción de los círculos feudales, esta estaba allí para dilapidarla. La burguesía comercial explotaba brillantemente la avidez de placeres de la nobleza. Pero con esto cayó en una dependencia económica directa respecto del feudalismo, y hasta en una dependencia moral, como se lo puede probar sin esfuerzo sobre la base de las formas de vida de las familias de los comerciantes enriquecidos: se mira de buen grado

hacia «arriba», si es posible se juega el papel de noble, y si no es justamente el gran comerciante quien lo hace, tanto más lo cumple su familia.

Dahn[70] comprueba que ya en la primera época de las ciudades italianas «el acceso a la nobleza queda abierto»; que el ceremonial caballeresco y la forma de vida de aquella siguen siendo por mucho tiempo aún «ley» universal, «no limitada a la nobleza de nacimiento»; que hubo un patriciado que vivía a la manera caballeresca, e incluso estaba investido de esa dignidad. Respecto de la ciudad de Lieja durante el siglo XIV, Pirenne[71] señala que los miembros del patriciado «intentan remedar con predilección las costumbres y los modales de la clase caballeresca, adquieren objetos de lujo», etc. Esta actitud es también, y no en último término, la consecuencia de que, a pesar del temor a la nobleza y de la hostilidad hacia ella, el interés por mantener el poder adquisitivo de la clientela feudal es tan fuerte como el interés opuesto, la aniquilación de la nobleza. Y por eso la alta burguesía renacentista se muestra vacilante respecto de la liberación de los campesinos. Junto a la pequeña burguesía, que sigue con abierta simpatía las rebeliones campesinas, ayudándolas de manera activa donde ello es posible, es el absolutismo, que no depende de las clases feudales, quien acude en apoyo de los campesinos, y por cierto lo hace mucho más que la burguesía. En la actitud de la burguesía comercial ante el campesinado no se puede discernir una mera indiferencia hacia las clases pobres; que no es este el caso lo prueba una somera comparación con la respectiva actitud de la burguesía manufacturera e industrial de siglos posteriores. Los obstáculos con que tropezaba una modelación consecuente, en sentido burgués, de los rasgos sociales, culturales y humanos del patriciado enemigo de la nobleza feudal resultaban en gran medida del carácter inmaduro de las clases sociales decisivas. El estilo de la clase burguesa, de suyo conservador, se definió con mayor fuerza en ese sentido por la general inclinación de los grandes comerciantes a adquirir tierras, esto es, a asegurarse una participación directa en la explotación y en el modo de vida feudales. Dentro del régimen de producción imperante, todavía por completo artesanal, el comerciante no tenía posibilidad de invertir sus ganancias en la fabricación de mercancías, es decir, de convertirse en empresario industrial. Tampoco se sentía inclinado a hacerlo, puesto que su profesión era muy lucrativa. Prueba de ello es que las posteriores manufacturas se desarrollaron con la activa participación de los maestros

[70] G. Dahn, *Untersuchung zur Verfassungs und Rechtsgeschichte der italienischen Stadt im Mittelalter* (Investigación acerca de la historia constitucional y política de la ciudad italiana en la Edad Media), 1941.
[71] H. Pirenne, *op. cit.*

artesanos, y con la cooperación solo indirecta del capital comercial. Por su carácter económico, la burguesía comercial estaba muy lejos de desarrollar esa moral del ahorro y la abstinencia que caracterizará más tarde a la burguesía manufacturera. Por consiguiente, el goce seguía siendo el momento impelente de la cacería de beneficios, lo cual implicaba un supuesto decisivo para la imitación del modo de vida de la nobleza. De hecho, las clases altas de la sociedad burguesa del Renacimiento exhiben una notable mezcla de rasgos burgueses y antiburgueses, aun cuando, en el dominio de lo ideológico, el pensamiento puramente feudal es superado cada vez más.

No se incurre en contradicción cuando, a pesar de todas esas remoras, se caracteriza como progresista a la sociedad burguesa del Renacimiento considerada en su conjunto. En primer lugar, la alta burguesía no era la única instancia decisiva en el fértil suelo urbano del capitalismo naciente, pues también tenían algo que decir los estratos burgueses subordinados, por ejemplo, los dedicados ai comercio minorista del abastecimiento; por sobre todos ellos descollaba, sin embargo, el inquieto espíritu de la pequeña burguesía artesanal. Pero también de la alta burguesía, y con relación precisa a su función histórica objetiva, puede afirmarse que tuvo carácter progresista, ya que ella, con su vital actividad de intermediaria entre la producción y la necesidad, forzaba los límites locales y con ello la forma de organización propia del Medioevo, alcanzando una fuerza subvirtiente de toda la sociedad en el plano económico.

La actitud espiritual del humanismo refleja de manera óptima la especificidad de la clase burguesa del Renacimiento. En el humanismo se expresa una autoconciencia indudablemente aguda, pero más dirigida en forma negativa contra lo antiguo que encaminada en forma positiva hacia lo revolucionario y burgués. El sentido crítico, el escepticismo religioso, el modo de pensar individualista son ya elementos importantes del pensamiento burgués; pero esto aún no va unido a un programa histórico constructivo. Es la concepción de una clase relativamente fácil de contentar en lo político, y que por el hecho de que se impone rápidamente se cree libre y no considera que solo es una clase en lucha por la libertad. Satisfecha con dominar dentro de los muros de la ciudad, la burguesía renacentista no pretende hacerlo sobre toda la sociedad, lo cual solo puede alcanzarse por la vía de la desposesión económica de la nobleza. Desprevenida ante los desarrollos y los peligros futuros, considera como la mejor solución un acuerdo con el feudalismo, la partición del poder en una esfera feudal, rural, y en otra burguesa y urbana.

Exclusivamente dentro de este orden lucha por su reconocimiento y la igualdad de derechos; ni se le ocurre superarlo.

Durante el primer período de la vida urbana la auténtica fuerza revolucionaria se halla en la pequeña burguesía. Ya hemos tomado *conocimiento* de sus límites históricos internos. Además de los elementos proletarios, todavía por completo dependientes, era la única clase que tenía algo que ganar, pero casi nada que perder; además sufría la constante amenaza de que la alta burguesía la desposeyese por completo del poder político; por todo esto desde temprano entró en escena como clase revolucionaria. A veces los príncipes que aspiran a obtener un poder absoluto entran en alianzas con las fuerzas pequeñoburguesas a fin de combatir a la nobleza; pero, por lo demás, son ajenos a los anhelos de la pequeña burguesía y aun hostiles a su modo de pensar revolucionario. Por ejemplo, el «odio al hereje», característico del absolutismo, no es otra cosa que el odio a la propaganda revolucionaria del movimiento ideológico de vanguardia de la pequeña burguesía y de los pobres de las ciudades: las sectas. En esto se ha querido ver una prueba de la función reaccionaria del absolutismo de esta época. Pero tal conclusión es antihistórica. Justamente de la asociación del absolutismo con la clase burguesa resultan, no solo su carácter progresista en el marco de lo que para la época podía ser un progreso histórico, sino también la aversión del absolutismo hacia todo lo que amenazase subvertir el estado de cosas imperante. Es que progreso y revolución no son lo mismo y hasta eventual-mente pueden ser opuestos. Entonces faltaba todavía mucho para que llegase la época realmente revolucionaria de la burguesía. A decir verdad, esta comienza con las manufacturas y con el calvinismo. Solo a partir de este momento el pensamiento burgués comienza a radicalizarse, aunque no sin caer en contradicciones. Tan solo ahora nace ese sólido frente que es la alianza de la burguesía con la pequeña burguesía, alianza que constituye el supuesto más importante de la ulterior revolución burguesa. Hasta ese momento y en todas partes la vida de la ciudad todavía está surcada por los antagonismos entre la pequeña y alta burguesías.

En definitiva, y a pesar de todos los interludios, la burguesía mercantil y su exponente político oficial, el absolustismo, se afirman como las fuerzas decisivas, no obstante las diferencias nacionales que puedan revestir en sus formas. El absolutismo consideró peligroso cualquier ataque al orden burgués. El odio a los herejes no era fruto de un modo de pensar religioso, y menos aún eclesiástico-feudal, pues para la monarquía absoluta la religión hacía tiempo que había dejado de ser un asunto del corazón, así como

tampoco lo era ya para la burguesía deísta, racionalista e ilustrada. Ni siquiera el modo de pensar progresista y burgués de un Francisco I de Francia fue obstáculo para la terrible persecución desatada contra los valdenses en 1545. Por cierto que nadie puede justificar este desvergonzado baño de sangre perpetrado en gente indefensa aduciendo el carácter progresista, que, en otros aspectos, caracteriza al rey. Pero en su interpretación de los fenómenos sociales, el historiador debe respetar la legalidad concreta de la historia si no quiete incurrir en juicios erróneos acerca de épocas enteras, como puede demostrarse que le ocurre, por ejemplo, a Kautsky. No podremos apreciar plenamente la época de Isabel de Inglaterra si nos empecinamos en juzgarla por la ley del año 1560, que expulsó brutalmente del país a los anabaptistas, o aun por las leyes sangrientas contra los elementos desarraigados. Toda la historia de la «acumulación primitiva» de la riqueza burguesa marcha necesariamente unida con la destrucción de los gremios, que de algún modo cumplían un papel defensivo contra la extracción de la plusvalía; con la transformación parcial del artesanado en «industria doméstica» y, en general, con el empobrecimiento creciente de las clases trabajadoras. De igual modo, la persecución de las sectas solo prueba que el ascenso de la sociedad burguesa podía llevarse a cabo únicamente sobre las espaldas de los pobres. En *El Capital*, Marx hace una interesante observación acerca de la situación de los trabajadores bajo la organización gremial:

> «La clase de los jornaleros, aparecida en la última mitad del siglo XIV, solo constituyó entonces y en el siglo siguiente un componente muy pequeño del pueblo, que se encontraba muy protegido en su posición por la economía campesina independiente en el campo y por la organización gremial en la ciudad. En el campo y en la ciudad, maestros artesanos y trabajadores se encontraban socialmente próximos. La subordinación de los trabajadores al capital era solo *formal*, es decir que el modo de producción mismo no poseía aún un carácter capitalista específico. El elemento variable del capital predominaba en mucho sobre su elemento constante. Por ende, la demanda de trabajo asalariado creció rápidamente con cada acumulación de capital, mientras que el suministro de ese tipo de trabajo sólo siguió lentamente a esa demanda. En aquel entonces una gran parte del producto nacional que *más tarde* habría de transformarse en el *fondo de acumulación del capital,* todavía iba a parar al *fondo de consumo del trabajador».*

Además:

> «El preludio de la revolución que echó las bases de la forma de producción capitalista aconteció en el último tercio del siglo XV y en los primeros decenios del siglo XVI. Una *masa de proletarios puestos fuera de la ley* había sido lanzada al *mercado de trabajo* merced a la *disolución de las mesnadas feudales*, las que, como señala con razón James Steuart, "por doquier llenaban ociosamente casas y heredades". A pesar de que el poder de los reyes –él mismo un producto del desarrollo burgués– aceleró violentamente la disolución de estas mesnadas, llevado por su ambición de soberanía absoluta, en modo alguno fue su única causa».[72]

Marx muestra cómo en diversos países se promulgaron leyes sangrientas contra los sectores pobres de la población y los desarraigados. Sus compromisos con la burguesía pusieron al absolutismo de esta época al servicio del capital que se acumulaba. Ya por esta razón el absolutismo no podía mostrarse benévolo con el pueblo. Tendía a enfrentar en forma brutal los esfuerzos revolucionarios de las clases bajas. Por otra parte, en todo esto no hay que pasar por alto que fue el mismo absolutismo el que, a causa de sus ya citados compromisos con la burguesía, intentó perjudicar los intereses del feudalismo allí donde fuera posible. Por eso se preocupó por dificultar la expulsión de los campesinos de sus asentamientos[73] (a pesar de que esta había sido ocasionada por el desarrollo capitalista). Al respecto Marx señala que la «legislación se asustó ante este trastorno revolucionario»[74] y se preocupó por conservar para el trabajador rural la propiedad de uno a dos acres. En resumen, se puede decir que fueron los pobres quienes pagaron el progreso de la sociedad, su triunfo sobre el feudalismo, pero indiscutiblemente se trataba de un progreso burgués, a pesar de todas las contradicciones que se le adhirieron en las circunstancias históricas de la época.

Respecto del período de transición de la sociedad feudal a la burguesa, solo se obtiene el patrón para juzgar si ciertas clases y sus exponentes son o no progresistas si en todo momento se considera la relación con el feudalismo. Y justamente en este sentido el absolutismo da muestras de una consecuencia notable, que solo rara vez rompe. Así es como allí donde ya se presentaba

[72] K. Marx, *Das Kapital*.*** 1953, vol. I, pág. 777.
[73] *Bauernlegen*: con este término se hace referencia a la expulsión de los campesinas de los asentamientos o comunidades agrarias. (El término inglés correspondiente, *clearing of estates.* alude más directamente a ese hecho.) Dicha expulsión, o expropiación, acurre principalmente a partir de los siglos XV y XVI; por ella los señores feudales extienden sus dominios para dedicarse en especial, a la cría de ganado ovino (*N. del T.*)
[74] *Ibíd*., pág. 756.

desarrollado, las rebeliones rurales le dieron la oportunidad de llevar a cabo la liberación de los campesinos. Es cierto que no tenemos muchos ejemplos de tal proceder; pero los que poseemos adquieren particular significación si se considera el hecho de que los campesinos fueron derrotados en todos los lugares en que, hacia la época de sus alzamientos, la monarquía aún tenía un carácter por entero feudal; en la mayoría de esos casos fueron reprimidos con su auxilio directo. Por el contrario, los reyes ingleses Enrique VII y Enrique VIII, pertenecientes ambos al absolutismo progresista, intentaron impedir con notable energía la liquidación de los asentamientos campesinos emprendida por los grandes terratenientes, orientados ya en el sentido de la economía monetaria.[75] También hubo príncipes progresistas en España en la época de la agitación campesina. La liberación de los campesinos catalanes, por parte de Fernando el Católico, de toda servidumbre, de la obligación de pagar tributos al señor, así como de otras formas de opresión feudal –tal, por ejemplo, el empleo forzoso de las campesinas como amas de cría de los hijos de los señores–, estuvo precedida por la gran rebelión rural acaudillada por el noble Vernet-Talat. Esta sublevación comenzó en 1462. En la octava década de ese mismo siglo se produjeron nuevas revueltas. La causa fue la negativa a pagar la llamada «tascha» y las pensiones. También esta vez los campesinos obtuvieron apoyo del gobierno, cosa que «suscitó un comprensible descontento en los terratenientes». Kovalewsky[76] escribe que también «la Italia central y del Norte, donde el comercio y la industria se desarrollaron con anterioridad y con más fuerza que en cualquier otra parte, fue a la vez el primer foco de la liberación campesina». También aquí el gobierno abogó vigorosamente por la abolición de las prestaciones en especie. En Francia, por el contrario, la monarquía aún era feudal cuando *la jacquerie* de 1358 puso en llamas el país entero. Por consiguiente, la ingenua confianza de los campesinos en el «buen rey» debió sufrir un desengaño. Etienne Marcel, el *caudillo* burgués revolucionario de París, tenía fundadas razones para sustentar una hostilidad implacable hacia esa monarquía, que continuaba siendo feudal; también Guilleaume Calle, el caudillo de los campesinos, desconfiaba del rey. Todo el movimiento de la *jacquerie,* producido cien años antes que en España y manifiestamente prematuro, fue aplastado por el rey y la nobleza coligados.

[75] *Cf*. R. H. Tawney, *Religion und Frühkapitalismus*, *** 1946.

[76] M. Kovalewsky, *Die ökonomische Entwicklung Europas* (El desarrollo económico de Europa), 1909-13, vols. 4-6.

Solo más tarde obtuvieron los campesinos franceses poco a poco ciertas mejoras. El éxito de los reclamos campesinos contra aquellas pretensiones de la nobleza sin fundamento jurídico, obtenido con los *Coutumes* (pliegos de quejas de los campesinos del siglo XVI), fue menos importante que lo que querría hacernos creer Erich Marcks;[77] por otra parte, solo fue posible dada la existencia de un rey renacentista de actitud antifeudal; de hecho, en el reinado de Francisco I los campesinos reciben cierta protección contra las exageradas exigencias de la nobleza. Pero en el fondo todo siguió como antes; algo semejante ocurrió en Inglaterra, donde la nobleza se las ingenió para eludir las leyes promulgadas contra la liquidación de los asentamientos campesinos. La economía monetaria, que ganaba terreno, solo cambió la forma de explotación, aflojó con ello la dependencia personal de los campesinos y mejoró temporariamente su situación económica, lo cual, por lo demás, ya había ocurrido en el siglo XIV. Pero no se debe sobrestimar ese aspecto, pues los tributos y servicios obligatorios siguieron existiendo bajo las formas más diversas.

Los dos movimientos campesinos ocurridos en Bélgica en 1324 y en Inglaterra en 1381 corrieron la misma suerte que el movimiento francés. Decisivo fue el hecho de que tampoco en estos países se hubiera constituido aún el estrato de los príncipes progresistas. Los campesinos combatieron aislados y el débil apoyo que encontraron en la pequeña burguesía –y de vez en cuando en la alta burguesía– no fue suficiente para darles el triunfo frente a la superioridad de fuerzas del feudalismo. Lo mismo que en Francia, en Bélgica y en Inglaterra la adaptación de las condiciones de la vida campesina a las circunstancias sociales más desarrolladas se alcanzó después y por vías en lo fundamental económicas. Y en cuanto a la insurrección de los campesinos alemanes, relativamente tardía, ella también fracasó a causa del general estancamiento del país en un orden de cosas feudal.

[77] E. Marcks, *Gaspard de Coligny*, 1892.

4. La época del absolutismo progresista

Si se quiere apreciar plenamente el significado del absolutismo renacentista para el desarrollo de la sociedad burguesa es conveniente familiarizarse con sus manifestaciones nacionales más importantes. En primer lugar atrae nuestra atención el absolutismo progresista de España, justamente a causa de la llamativa brevedad de su tiempo de acción.

En la Edad Media la vida de las ciudades españolas rebosa de enfrentamientos sociales, especialmente en Castilla y en Aragón. Desde el siglo XII la burguesía tiene derecho a ocupar su lugar y hacer oír su voz en las asambleas representativas –las Cortes–, todavía en el siglo XI completamente dominadas por la nobleza. Desde el siglo XII, las ciudades, especialmente las más grandes, como Zaragoza y Barcelona –que mientras tanto ha crecido hasta convertirse en un poderoso centro comercial–, luchan por conseguir su independencia y su autonomía administrativa. La monarquía se las concede de tanto mejor grado cuanto que necesita con urgencia que ellas apoyen su política contra la nobleza. A la inversa, las ciudades se colocan gustosas bajo la influencia del rey, para encontrar en él un apoyo contra el feudalismo. Las ciudades promueven sin reservas la formación de un fuerte poder central, sin temor a perder su autonomía administrativa y los demás derechos de que gozan.

El apogeo de este desarrollo se alcanza cuando llegan al gobierno Isabel I de Castilla (hasta 1504) y Fernando II de Aragón (hasta 1516). Merced a su matrimonio y a la unión de ambos reinos se origina un Estado fuerte, dirigido por un absolutismo consciente de sí y de ideas progresistas. Hasta dónde llega la mutua confianza entre la burguesía y el poder real lo muestra la fundación de la Hermandad; una alianza de ciudades por cuyo intermedio se quiebra el poder de la nobleza y del clero feudal. Esta eficaz institución, nacida en 1476, es reformada en 1498 en detrimento del desarrollo futuro; luego el reaccionario Habsburgo Carlos V aniquilará la libertad de las ciudades con el apoyo de una soldadesca extranjera. De la orgullosa Hermandad solo queda su función como guardia civil. A Fernando e Isabel y al interés que demostraron por las necesidades de las ciudades y de la burguesía se debe la introducción de un moderno derecho uniforme y un nuevo procedimiento judicial, en reemplazo de los antiguos tribunales feudales, los fueros. Ya hemos hablado del apoyo, en esa época, al movimiento de liberación del campesinado. El punto oscuro de Isabel y Fernando es su catolicismo fanático, por cuya cuenta corren, en parte, la persecución a los judíos y los moros y los perjuicios que de ello derivan para la economía española. Sin duda que, en

sentido inverso, la intención de reconquistar los reinos moros agravó también el antagonismo religioso con los «paganos» y tuvo el efecto de consolidar y profundizar el tema religioso. ¿Explica ello quizá el establecimiento de la brutal e inescrupulosa Inquisición española? La influencia indudablemente fuerte de Torquemada es insuficiente como explicación única. El atraso ideológico del absolutismo español respecto de las tendencias de la época, que pugnaban hacia el escepticismo religioso y hacia el deísmo, debe comprenderse a partir de las especiales circunstancias imperantes en España. En lo formal, casi todos los príncipes absolutos, antes y después de la Reforma, fueron católicos convencidos. Antes de la Reforma, porque el escepticismo religioso se experimentaba solo como una concepción privada, individual, del hombre moderno. El humanista burgués y noble conservó en lo exterior su tradicional pertenencia a la comunidad católica, y aun, cuando era necesario, lo subrayaba frente al pueblo. Esto concordaba plenamente con el espíritu del humanismo, que quería ver conservada la religión para las clases bajas (aun Maquiavelo). Lo mismo ocurrió luego de iniciada la Reforma, porque el humanismo y, en especial, el absolutismo humanista temían una escisión de los súbditos en partidos religiosos con el consiguiente debilitamiento de la unidad del Estado. Ese temor explica que Francisco I de Francia condenase la Reforma, o que Enrique VIII de Inglaterra mantuviese una violenta polémica con Lutero, polémica que impresiona como algo muy curioso dada la posición igualmente antipapista de Enrique. Una marcada beatería católica, como la hallamos en Luis XI, ha de ser juzgada como una contingencia histórica, pero quizá también pueda explicarse por el hecho de que el desarrollo burgués y la espiritualidad humanista apenas se iniciaban hacia la época de su reinado. En todo caso, él constituyó una excepción entre los grandes príncipes absolutos del Renacimiento. También se podría explicar la actitud análoga de Fernando e Isabel apelando, por una parte, al hecho de que el desarrollo burgués comenzaba en España con retraso y, por otra parte, a una necesidad puramente personal y contradictoria respecto de la tendencia general de la época. Pero justamente en España esa tendencia no parece haber sido rectilínea sino interrumpida por influencias que deberemos considerar más detalladamente.

En Italia y Francia, en Holanda e Inglaterra, la cultura urbana era ya completamente burguesa cuando sonó la hora del absolutismo, o por lo menos las fuerzas feudales antagónicas, que hubieran podido dificultar el desarrollo urbano-burgués, habían sido oportunamente debilitadas, como sucedió en Inglaterra por ejemplo, merced a la *Guerra de las Dos Rosas.* En España, la posición y el prestigio de la nobleza, que había triunfado en la lucha contra los

moros, permanecían imperturbables. Por cierto que transitoriamente se logró quitar poder político a la nobleza, pero su influencia indirecta, en especial sobre los aspectos privados y culturales de la vida española, siguió siendo muy considerable. Incluso la clase burguesa está mucho más impregnada de influencias feudales que en otros países. En Alemania tenemos un ejemplo de un hibridismo social parecido. Pero aquí las fuerzas de la clase burguesa ni siquiera alcanzan para llamar a escena un absolutismo progresista. Más tarde veremos que la Reforma luterana se origina en este carácter incompleto de la sociedad alemana. Respecto de España se presentaba la siguiente alternativa: o continuar desarrollando sus importantes comienzos de modernidad hasta llegar a condiciones como las imperantes en Inglaterra, por ejemplo, bajo Isabel, o bien, como en Alemania, marchar por el camino de las insuficiencias. El primer camino estaba más próximo; sin embargo, el desarrollo de España fue interrumpido con violencia por acontecimientos que los volvieron impracticables a ambos. Fue embretada coercitivamente en la Contrarreforma. De tal modo tuvo la experiencia de un destino semejante al de Italia, que por la vía de la Contrarreforma tampoco conoció un estadio intermedio luterano ni uno calvinista.

Por una parte, las violentas rebeliones campesinas y el éxito de la liga de ciudades quebrantan, por cierto, el poder político de la nobleza; pero, por la otra, la ciudad española ni en lo espiritual ni en lo cultural está todavía en condiciones de generar una ideología burguesa fuerte y dominante. El humanismo, importado de Italia, sigue siendo, en total semejanza con lo que ocurre en Alemania hacia la misma época, una superfetación en el fondo débil e inficionada de teología católica. En los países más desarrollados, el humanismo fue capaz de ganar a numerosos nobles para la nueva forma de pensar; por el contrario, en los círculos nobles de España se lo rechaza totalmente, o bien se lo transforma en un vacío jugueteo cultural, carente de todo significado más profundo así como de fuerza para revolucionar en sus fundamentos la antigua forma de pensar. A la inversa: el humanismo se subordina, más bien, al catolicismo. A esto se agregan factores de naturaleza religiosa, como el antagonismo con los moros y la educación cristiana especialmente rigurosa que de él resulta; de tal modo se produce ese tipo de personalidades religiosas, como las que se nos presentan en las figuras de Fernando e Isabel. Con respecto a este punto, y en especial a la Inquisición española, Eduard Fueter ha hecho una importante contribución en su *Geschichte des europäischen Staatensysiems von 1492-1559* (Historia del sistema estatal europeo entre 1492 y 1559). Fueter escribe que en España

«los elementos no cristianos eran, en relación con los cristianos, numéricamente más fuertes que en cualquier otra parte, y además de los judíos existía aún una gran población islámica. Esta parte no cristiana de la población tenía, por así decir, un monopolio sobre ciertas formas de lucro, en especial sobre la industria en las ciudades y sobre el trabajo agrícola en los latifundios. Con esto pudo poner fuera de competencia a los cristianos, ya por mas frugal que estos, ya por más trabajadora y hábil. Por lo tanto, los anhelos de la clase media, la única que tenía que sufrir en estas condiciones, desembocaron en la alternativa de cristianizar totalmente a los extranjeros, incluso en sus formas de vida y de trabajo o, de lo contrario, expulsarlos del país. Y puesto que la competencia de los judíos, quienes en buena parte habían monopolizado la artesanía en las ciudades, perjudicaba a la clase media mucho más que la acción de los moros, que en gran número se dedicaban a la agricultura, los esfuerzos de dicha clase se dirigieron más contra los primeros que contra los segundos, Pero en ambos casos, esos que estaban acosados económicamente no establecían diferencia alguna entre el hecho de que los extranjeros siguieran siendo todavía judíos o mahometanos o bien hubiesen sido bautiza dos».

«Si se tiene a la vista este hecho, no es difícil captar correctamente la política religiosa y económica de la clase media española y del gobierno dependiente de ella. Entonces el investigador comprende también por qué en las últimas décadas del siglo XV cambia por completo y de manera repentina la actitud del gobierno español ante los infieles establecidos en su territorio (...) La situación de la clase media era muy distinta de la de la nobleza, hasta entonces la clase de más peso, indiferente con relación a las cuestiones de credo (...) Mientras que la nobleza terrateniente obtenía altos rendimientos del trabajo de los moros y por lo menos no resultaba perjudicada por los artesanos judíos, el habitante de las ciudades veía sobre todo en estos a los destructores de la prosperidad de sus negocios. Y tan pronto como el gobierno se hubo liberado de la facción noble, lo primero que el burgués exigió fue que se le quitara de en medio a esos competidores».

Así se explica que se haya impuesto la Inquisición en España.

> «Ella se organizó de tal modo que tribunales reales reemplazaron a los tribunales episcopales, dependientes de la nobleza o impotentes frente a esta; aquellos podían proceder contra los conversos y sus protectores sin tener en cuenta los intereses de los nobles. Por eso la Inquisición alcanzó entre "el pueblo" –es decir, entre los miembros de la clase media– tal popularidad; y tanta, cuanta fue la fuerza con que la combatió la nobleza».

Fueter señala también que el comercio y la industria quedaron proscriptos a los ojos de la población, porque eran las ocupaciones de miembros de otras confesiones religiosas. Así se explica en parte la fuerte inclinación hacia la carrera militar demostrada por la población española. Con el final del gobierno de Fernando, en España termina prematuramente la época del absolutismo progresista. Dos grandes acontecimientos sobre todo tuvieron un efecto en extremo desdichado para la ulterior historia de España: el aplastamiento de las insurrecciones urbanas de 1519 por obra del extranjero Carlos V de Habsburgo, y el descubrimiento de América. Ambos trajeron por consecuencia que las clases feudales volvieran a ser el poder más fuerte de la nación: en forma directa, por la derrota de la burguesía; en forma indirecta, con el auxilio de las colonias americanas.

Las opiniones están muy divididas respecto de la causa de las sublevaciones producidas al comienzo del reinado de Carlos V. En todo caso, parece que el motivo principal fue el temor de que, con Carlos, retornara la vieja reacción feudal y destruyera las libertades urbanas. La exigencia de que se concedieran nuevos derechos y seguridades debía prevenir del peligro que amenazaba. La pequeña burguesía capitalizó el miedo de los burgueses, aprovechando la coyuntura para obtener una influencia más amplia sobre la administración de la ciudad como precio de la participación que se le ofrecía en la alianza destinada a combatir al enemigo común. Como ocurre en todas partes con estas acciones comunes de las clases urbanas, ella pronto empujó el movimiento basta la rebelión abierta. En los «capítulos del reino» de 1520, en los pliegos de reclamos de la Junta castellana, se exigía una modificación constitucional que concediera a la masa del pueblo un mayor derecho a participar en la administración del Estado. Cierto es que los círculos radicales solo enarbolaron un programa muy moderado. Las exigencias de las Comunidades de Castilla fueron especialmente mesuradas; en Valencia y en las Baleares, algo más revolucionarias. También aquí lo que aparece como elemento motor es la asociación de artesanos, la Germanía, asociación desconfiada que vigila los actos de la burguesía. Pero a pesar de aisladas

reivindicaciones sociales, también para la Germanía la demanda más importante sigue siendo obtener influencia en el gobierno. Todo el movimiento acaba con una derrota completa de los rebeldes y con la instauración de una dictadura reaccionaria.

A pesar de esa dura derrota, la burguesía tal vez habría podido superar poco a poco la parálisis, con lo cual la historia de España habría tomado un sesgo más favorable. Hasta es muy probable que la fuerza económica de la burguesía habría podido ir horadando lentamente la dominación feudal, dejando así expedito el camino para un desarrollo normal, a pesar de que el capitalismo español adolecía de una debilidad considerable a causa de la anterior expulsión de los artesanos moros y de los comerciantes judíos. Empero, la economía española no pudo crecer porque se siguieron acumulando circunstancias desdichadas. A primera vista apenas si se puede valorar todo lo funesto que fue el establecimiento del imperio colonial en América.

El flujo casi ilimitado de metales preciosos provenientes de América determinó un crecimiento de invernáculo en la manufactura española del siglo XVI, nocivo para el normal desarrollo de la economía nacional. La rica producción manufacturera de España no fue fruto, pues, como en los otros países, de la adaptación natural a las posibilidades de venta reales, sino del aprovechamiento desenfrenado de la posibilidad de financiar cualquier nueva instalación con el oro de América. Todo pareció ir bien mientras las clases poseedoras, y en primer término la nobleza, incitadas por los nuevos productos, aumentaron su demanda, al tiempo que se ensanchaba el mercado interno debida a la mayor ocupación de la mano de obra, que también pagaba América. Pero dado que la población seguía tan pobre como antes y puesto que la nobleza adquiría un monto considerable de mercancías finas en el extranjero, pronto se estuvo ante la urgente necesidad de exportar más. que lo habitual hasta entonces. Sin embargo, se carecía de todos los prerrequisitos para ello. En efecto, no se habían tomado medidas para llevar a cabo una venta en masa de las mercancías producidas de ese modo artificioso, descontrolado, ni los productos españoles eran, en general, aptos para entrar en competencia a causa de los altos salarios, determinados por el aflujo de metales preciosos *y* que a su vez provocaban el alza de los precios. Tras algunas décadas de aparente prosperidad, la economía española entró en un profundo callejón sin salida.

El imperio colonial tuvo para la nación española un efecto igualmente desolador en los aspectos espirituales y morales. La nobleza, ya recobrada merced a la derrota de la burguesía y refirmada en su posición, advirtió que su país, acerca de cuya posición privilegiada estaba profundamente convencida desde hacía años, se elevaba de repente hasta convertirse en potencia mundial. Incluso el fácil enriquecimiento motivado por la coyuntura americana contribuyó a acrecentar su autoconciencia. Desde que la oposición burguesa cayó en un profunda desaliento a causa de su derrota, el romanticismo feudal no tuvo contrapesos serios. Con su idea de que la nación española había sido llamada a la dominación universal, comenzó a contagiar a todas las clases y a feudalizar por completo al pueblo español. Ahora muchos españoles tenían la orgullosa conciencia de pertenecer al mejor de todos los pueblos. A medida que la burguesía en general, y la pequeña burguesía en particular, perdían confianza en sí mismas ante el desprecio creciente con que las abrumaba una nobleza cada día más soberbia, y que se debilitaba la ideología burguesa por obra del cursa total de desarrollo, tanto más hondo penetraba la ideología feudal en todas las clases y más disolvente se volvía el efecto de la corrupción feudal sobre el nervio vital de la burguesía. Acerca de la precocidad del proceso y de los estragos que la derrota de la burguesía hubo de producir por fuerza en su actitud espiritual, puede servir de testimonio el hecho de que ya en 1523 las Cortes dirigieran a Carlos el pedido de que todo español pudiera cargar espada, el signo de la dignidad española. Otra consecuencia de esa coyuntura artificial, que efectivamente duró hasta mediados del siglo, fue que engendró y refirmó la ilusión de que todo podía funcionar en forma brillante aun sin iniciativa burguesa y sin una administración autónoma de las ciudades. Cada vez fue más simple aceptar, como sustituto de la libertad perdida, la consigna de la tarea misional de la nación española, compartiendo así el elevado sentimiento de gozar de una posición privilegiada. Esto explica la llamativa «armonía» entre pueblo y soberano durante el reinado de Felipe II. Pero en verdad ella es el resultado de la pasividad del pueblo, que de hecho era solo un devoto espectador de procesiones y atavíos fastuosos, sin percatarse de que España estaba ya entrando en una catástrofe. El ideal de vida de la nobleza, difundido en el resto de la población, según el cual el desprecio por el trabajo era el rasgo distintivo de un valor superior, paralizaba más aún la iniciativa personal. Hasta los asuntos públicos terminaron por volverse enfadosos para la nobleza, que desde 1538 ya no tomó parte en las deliberaciones de las Cortes. Esto era incluso superfluo, pues las Cortes eran por completo abúlicas y hacía tiempo que, sin resistencia alguna, habían pasado a ser canales conservadores, transformadas

en instrumentos de una conducción estatal y de una política reaccionaria. Sin duda que, de ese modo, la burguesía conservaba en sus manos la administración de las ciudades, pero se fue aristocratizando cada vez más bajo el control del rey. Cuando sobrevino la decadencia económica manifiesta, el dominio de la reacción más tenebrosa se volvió cada vez más oprimente; el punto más bajo se alcanzó con el duque de Lerma, el favorito de Felipe III, rapaz y totalmente inculto. Lerma decretó la expulsión de los moriscos, los habitantes más valiosos de la península por su actividad económica; España fue herida de muerte. Mientras la nobleza se entregaba a un romanticismo caballeresco medieval e ilusorio y a una petulancia de casta, el pueblo pobre, desesperado y menesteroso, ponía admirativamente sus ojos en los numerosos bandoleros que encontraban una comprensible satisfacción en asaltar a los ricos y en amparar a los pobres. Con Olivares, el ministro de Felipe IV, vuelve a aparecer una cabeza capaz en España, pero las condiciones económicas y sociales resultan más fuertes que todos los esfuerzos bien intencionados hechos por reanimar a la nación.

El absolutismo progresista dura en Francia más tiempo que en España. El Renacimiento francés termina, en realidad, con el reinado de Francisco I (1515-1547), pero en este momento tampoco estaba totalmente maduro; en todo caso siguió obrando, a semejanza de lo ocurrido en Inglaterra, hasta fines del siglo XVI. Tras la interrupción que experimentó en el ámbito político con el reinado de Enrique II, monarca muy afecto a la Iglesia, y con Francisco II, el instrumento de los Guisa, católicos y reaccionarios, resurgió durante un breve período en el trono con Enrique IV, quien reinó hasta 1610. El final del Renacimiento italiano está señalado por la muerte de Maquiavelo en 1527; el del Renacimiento francés, por la muerte de Bodin en 1596. En verdad, todos estos datos solo son señales externas en la delimitación de las épocas, pues la realidad siempre es más complicada que la imagen necesariamente esquemática que nos forjamos de ella, y las transiciones son numerosas.

Desde Francisco I comenzó a desarrollarse en Francia una clase manufacturera. Por cierto que no era aún lo suficientemente fuerte como para transformar en lo fundamental el carácter de la sociedad francesa del Renacimiento; pero, en todo caso, sí lo era para recibir con avidez, a partir de ese momento y en forma creciente, la ideología calvinista que le resultaba apropiada, y para inquietar a los círculos conservadores con su aparición, tan singular y consciente de sí misma. La cultura renacentista y la cultura calvinista manufacturera se desarrollan así, una junto a la otra, todavía durante casi medio siglo. Se les enfrentó la Contrarreforma eclesiástico-feudal, espantada por el

nuevo movimiento; la Contrarreforma encuentra su expresión más visible en el sistema de gobierno desde Enrique II. En Inglaterra la manufactura se desarrolla más tarde que en Francia en cuanto fenómeno social básico de transformación de estructuras; por eso la cultura del Renacimiento es la única dominante hasta bien entrado el reinado de Isabel. Solo en el siglo XVII obtiene aquella posibilidad de repercusión que Francia, Holanda y el Oeste de Suiza ya conocían en el siglo XVI. Por tal razón, si bien ya bajo Isabel hay un movimiento calvinista, todavía es en realidad muy débil aquella de sus tres direcciones que representa la ideología calvinista en forma pura. Por eso también el movimiento neofeudal de la Contrarreforma se introduce en Inglaterra sólo en el siglo XVII. Los intentos que se realizan durante el reinado de María solo deben ser juzgados como un interludio sin importancia real.

Hemos debido esbozar ya en este punto el desarrollo total para hacer comprensibles las razones por las que, según cuál sea el planteamiento, es posible situar el final del Renacimiento francés tanto en Francisco I como en Enrique IV. Que es correcto ligar la entrada en escena del movimiento de la Reforma calvinista con el desarrollo de una clase manufacturera, he ahí algo que España e Italia prueban. Ambos países se arrojaron directamente en los brazos de la Contrarreforma sin pasar por un estadio calvinista revolucionario: España, porque su manufactura llevaba una existencia aparente que pronto se derrumbó; Italia, porque la preponderante orientación comercial de su economía no permitió el desarrollo oportuno de una manufactura vigorosa. Tras el desplazamiento de las vías comerciales, que infirió un golpe de muerte al comercio italiano, la manufactura de este país tampoco pudo desarrollarse hasta el punto de poder soportar, o aun salir airosa, de la competencia con el exterior. Los comienzos del absolutismo progresista pueden rastrearse en Francia hasta Luis XI, y en parte hasta el reinado de su padre, Carlos VII. Luis XI (1461-1483) atrae la atención ya por características exteriores que, por lo general, faltan en los príncipes de esta época. Se viste con gran simplicidad y se rodea sobre todo de gentes de las clases bajas. Villon tiene la experiencia de un rey que, en lo personal, se ha emancipado de la arrogancia feudal y, en lo objetivo, lo ha hecho en buena parte también de la conciencia feudal de su tiempo. Por ejemplo, son características de su concepción antifeudal del derecho las estrictas medidas que tomó para proteger la propiedad burguesa dentro y fuera del país. Tampoco teme castigar con penas desacostumbradamente rigurosas los saqueos que realizan sus soldados. Luis fomenta la economía burguesa con comprensión y energía.[78] El considerable aumento de

[78] *Cf*. H. Seé, *Französische Wirtschaftsgeschichte* (Historia económica de Francia), 1930.

los impuestos, en cambio, en alguna medida diluye esa imagen, tal como por otra parte sucede cuando se juzga al belicoso Francisco I (1515-1.547). El aumento decretado por Luis en las capitaciones (*taille)* llegó hasta a provocar revueltas en el país. Sin embargo, la lucha emprendida contra la nobleza, en la que Luis utilizaba principalmente los ingresos impositivos, interesaba tanto a las ciudades como al rey mismo. Cuan grande fue en realidad el peligro de la reacción feudal, lo demuestra la conjuración de la nobleza de 1465, cuyo fin era restablecer el antiguo sistema feudal. Sin duda, llama también la atención que Luis dejase intacta la exención impositiva de la nobleza. En esto pueden haber gravitado de manera decisiva, además de una precaución que por cierto no era superflua, la idea tradicional de las obligaciones de la nobleza hacia el Estado y los efectivos, permanentes y gratuitos servicios que ella había prestado en la guerra. Pero en los últimos años de su reinado, y en tanto le fue posible, Luis concedió también a las ciudades una exención permanente del pago de impuestos a la caja real. Claro que este rey no gustaba de gobiernos urbanos demasiado democráticos. Temía la oposición que pudieran hacerle y prefería las oligarquías. Pero, en general, la oposición burguesa no fue grande debido a la actitud comprensiva del rey hacia el fomento del comercio y la industria. A pesar de la desconfianza con que Luis solía considerar todos los movimientos que apuntasen a la independencia, muchas ciudades obtuvieron el derecho a convocar las asambleas municipales sin previa consulta a los funcionarios reales. Al estudiar el reinado de Luis obtenemos la imagen típica de un absolutismo progresista: una reservada benevolencia hacia el pueblo y la comprensión de las necesidades económicas de la burguesía, mezcladas con la tendencia a la tutela y a la subordinación de todas las fuerzas al interés del Estado, interés que ya es identificado, aunque todavía en forma confusa, con la salvaguardia de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Por eso los intereses exclusivos de la nobleza son desfavorecidos en lo posible. Pero, a pesar de eso, los residuos feudales involuntarios e inconscientes son considerables. Hasta donde puede recurrirse a otros principios de explicación, fuera de las remoras habituales y comprensibles por sí mismas en aquella época, tales residuos resultan de la contradictoria actitud de la propia clase burguesa, que ya hemos descripto. En la extrema diferencia de los juicios emitidos acerca de Luis XI por dos pensadores de la importancia de Ranke y Tocqueville se reconoce, sin embargo, lo poco que la historiografía formalista –es decir, la que desdeña la estructura de la sociedad y el punto de vista de la totalidad– puede aclarar respecto de las contradicciones propias de la esencia del absolutismo progresista. Ranke se contenta

con afirmar que Luís amaba al pueblo tanto como odiaba a la nobleza.[79] Tocqueville[80] transfiere con toda tranquilidad cartabones vigentes en su propia época a circunstancias completamente diferentes, y juzga en apariencia con más finura que Ranke, aunque en realidad sea más trivial. Sostiene que, en general, se considera a Luis XI como un enemigo de la nobleza y como un directo amigo del pueblo, pero era tan enemigo de los derechos del pueblo como lo era de la nobleza:

> «Era a la vez antiaristocrático y antidemocrático: era un perfecto rey burgués. Colmaba de privilegios a los notables de las ciudades a fin de conferirles mayor importancia: distribuía pródigamente títulos nobiliarios entre ellos a fin de reducir la importancia de la nobleza, y al mismo tiempo destruía el carácter popular y democrático de las instituciones urbanas en tanto traspasaba el gobierno municipal a familias a las que encadenaba a sus reformas y a su poder por medio de inmensos favores».

Así, pues, según la opinión de Tocqueville, las medidas tomadas por Luis XI fueron solo efluvios de su inteligencia política, y nada más. Desde la muerte de Luis hasta la de Francisco II, ocurrida en 1560, no se convoca a los Estados Generales del Reino, centros de la crítica burguesa, aunque no lo eran menos de la oposición anárquico-feudal. En esto se manifiesta de la manera más clara el carácter del poder absoluto de esta época. Mas no por ello puede considerarse insostenible la determinación que hemos dado de ella; su carácter progresista. Solo necesitamos mirar hacia el país del «parlamentarismo» tradicional, es decir, hacia Inglaterra, para comprender que el carácter progresista de la época que estamos tratando solo en ínfima medida puede buscarse en la concesión de derechos «democráticos». Bajo los Tudor, el Parlamento prácticamente no cumple papel alguno y, sin embargo, el reinado de esta casa pertenece sin ninguna duda al número de los gobiernos más progresistas de la antigua historia de Inglaterra. De hecho, ante un examen más minucioso, también en Francia ese periodo se presenta como una sucesión casi ininterrumpida de progreso burgués, claro que cargado con todas las contradicciones que hemos señalado. Cuan poco puede decirnos la imagen externa del acontecer cuando se la arranca de la totalidad y queda aislada, lo prueba el hecho de que, al cesar las reuniones de los Estados Generales medio siglo más tarde (1614), se inicia de hecho una época de absolutismo que ya no es progresista, sino que, por razones que hemos de

[79] L. von Ranke, *Französische Geschichte* (Historia de Francia), 1957, vol. I.
[80] A. de Tocqueville, *Das alte Staatswesen und die Revolution*, *** 1857

tratar detenidamente, debe ser clasificado como neofeudal y reaccionario. La historia muestra, pues, que formas de gobierno iguales desde un punto de vista formal pueden asumir tareas históricas exactamente opuestas. No hay que confundir el absolutismo posterior, neofeudal, con el absolutismo progresista. El punto más alto de este desarrollo lo constituye el reinado de Francisco I (1515-1547), con sus obras culturales y algunas reformas importantes. Entre estas se destacan la subordinación del comercio de los cereales a los controles del gobierno real y el establecimiento de una mayor libertad de circulación para los abastos de trigo. Tales reformas representan el primer intento para demoler las barreras aduaneras interiores del reino.

El significado de esta época se destaca con claridad si se la confronta con la siguiente. En 1560 comienza con todo empuje una reacción que señala el fin del absolutismo progresista en Francia. Desde el punto de vista sociológico, este completo cambio tiene su explicación en el relevo del comercio puro por el capitalismo manufacturero y en el nacimiento de un nuevo estrato burgués cuyas pretensiones revolucionarias tienden a la subversión de la sociedad, ese estrato se halla en completa oposición al Estado y, con ello, a toda coacción estatal.

En la propia Francia, la nueva burguesía manufacturera todavía es probablemente débil, pero por eso mismo en este país (por lo demás, también en Inglaterra) alcanza influencia tanto mayor la ideología manufacturera del puritanismo, que excita poderosamente los espíritus. La consecuencia es que los príncipes se apartan de la burguesía. A esto se agrega un refortalecimiento del feudalismo, que ahora encuentra un apoyo en la monarquía, que se ha vuelto recelosa. El forzoso reconocimiento, por parte de la nobleza, de la centralización del Estado bajo una dirección absoluta, facilitó su reconciliación con la monarquía. En Francia, la respuesta de la burguesía es la lucha de los hugonotes; en Holanda, la sublevación iconoclasta, y en Inglaterra, más tarde, la revolución. Italia cae en una pesada paralización económica a *causa* del desplazamiento de las rutas comerciales; por las mismas razones, Alemania queda económicamente rezagada. Ya hemos hablado de la decadencia de España, tras un desarrollo al principio favorable, como resultado del descubrimiento de América y de la reacción entronizada por los Habsburgos. Por eso los problemas sociales y políticos toman una forma esencialmente distinta en estos países. La consolidación del dominio reaccionario no se alcanza en Francia de una sola vez. A pesar de la represión padecida por los hugonotes, estos siguen siendo lo suficientemente fuertes como para asegurarse, durante el reinado de Enrique IV, el goce permanente de ciertos

derechos. Cuando Enrique muere, la reacción subsiguiente procura, es verdad, tratarlos con cautela, pero se hace todo lo posible por impedir la difusión de su doctrina. Solo se permite que haya escuelas hugonotas en aquellos lugares en los que ya existe el derecho de practicar la religión reformada; además, se limita mucho el número de escolares. Las nuevas revueltas de los hugonotes, producidas en la cuarta década del siglo XVII, fracasan. Con la finalidad de asegurar en el interior la reacción feudal, la reina regente, que gobierna en nombre de Luis XIII por ser este menor de edad, concluye una alianza defensiva con Felipe III de España, el monarca más reaccionario de esta época. Es cierto que Richelieu, reconociendo el peligro que los Habsburgos representan para Francia, rompe otra vez con España, pero es él quien coloca sobre sólidos fundamentos al absolutismo neofeudal.

Volvámonos ahora hacia Inglaterra, a fin de considerar el modo en que se origina y transcurre allí el absolutismo progresista. La época moderna comienza en Inglaterra con la terminación de la *Guerra de las Dos Rosas*. Al concluir esta sangrienta contienda entre las casas nobiliarias de Lancaster y York, en extremo ruinosa para ambos bandos, la casa de York, que había alcanzado la victoria definitiva en Tewkesbury en 1471, ascendió al trono en la persona de Eduardo IV. La casa de York constituye el tránsito hacia el absolutismo progresista de los Tudor, que comienzan a reinar con Enrique VII. Mientras que bajo los Lancaster los grandes terratenientes feudales ejercen una influencia decisiva, Eduardo IV quiebra su poder con una energía brutal. Junto con la pequeña nobleza, que es preservada, la burguesía resulta promovida. Alcanza una significación cada vez mayor para la vida social. Lo mismo que su contemporáneo Luis XI, Eduardo introduce la modernidad en Inglaterra merced a su preferencia por la burguesía.

Bajo el primer Tudor, Enrique VII (1485-1509), la alta nobleza es sometida por completo, y bajo Enrique VIII (1509-1547) el feudalismo se debilita aún más al producirse la sumisión del clero. Los rasgos oscuros del carácter de Enrique VIII se hallan en curiosa contradicción con el carácter progresista de su reinado. Si se necesita una prueba de que la historia no puede explicarse a partir del carácter de las personas que son sus portadoras, sino únicamente a partir de las tendencias sociales e históricas que actúan en ellas, podemos presentar el fenómeno de Enrique como la mejor de las pruebas. Kautsky,[81]cuyo juicio no se guía por criterios históricos objetivos sino por aspectos subjetivos como crueldad, manía por los monumentos, manía impositiva y derroche, no

[81] K. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie* (Tomas Moro y su Utopía), 1888

se da cuenta de que estos rasgos responden por completo al carácter contradictorio del Renacimiento. Es cierto que en Enrique se destacan de manera especialmente llamativa como consecuencia de su índole personal. Pero lo mismo que en otros príncipes del Renacimiento, en Enrique se mezclan la avidez de placeres, propia de la concepción feudal, con una cultura libre de religiosidad y auténticamente humanista; la falta de moderación, con un sentido asombrosamente sano de las necesidades de la vida pública; la autoglorificación, con el progresismo burgués. Y justamente esto último es lo que menos se le puede negar a Enrique. La relativa libertad de que goza la burguesia, el apogeo del capitalismo mercantil, que después encuentra su pleno despliegue en el reinado de Isabel, son fenómenos inseparables del reinado de Enrique. En general, durante esta época la burguesía tampoco se sintió oprimida. Nada es tan característico de la primera época del absolutismo en general, y del reinado de Enrique en particular, como el hecho de que Thomas Cromwell, antiguo comerciante en lanas y prestamista, se convierta en el ministro más importante de Enrique tras la caída de Wolsey, y se proponga como ideal erigir un dominio absoluto del rey. Cromwell odia apasionadamente todo lo que sea feudal; a él se debe la subordinación de las potencias feudales al Estado centralizado, cosa que logró mediante la disolución de los monasterios y la confiscación de los bienes de ia Iglesia. Es significativo que Enrique, a pesar de que hace ajusticiar a Cromwell, continúe la política de este. Los altos impuestos que la burguesía debía pagar fueron compensados por una premoción extraordinariamente esmerada de sus intereses económicos e industriales.[82] De acuerdo con esto, Enrique es popular, a pesar de su crueldad, como por lo demás lo han sido todos los Tudor, con excepción de la muy reaccionaria María. Los tribunales reales, inspirados en el derecho romano (Star Chamber, Privy Council, High Commission), que, además de cumplir otras diversas funciones, administraban justicia haciendo competencia a los tribunales tradicionales de la *Common Law,* se denominaban también «tribunales de los pobres», porque en ellos se obtenía mayor justicia que en los tribunales que juzgaban de acuerdo con la *Common Law.* Solo bajo los Estuardos volvió a invertirse esa relación. Es evidente que –y esto contra un error muy difundido– la *Common Law* nunca estuvo en condiciones de ponerse también al servicio del progreso, ni aun en remota semejanza con los tribunales de los Tudor. La única excepción está constituida por la época de la Revolución, en la cual la Cámara de los Comunes apela a la *Common Law* y los tribunales reales se enfrentan, en forma parcial, con la

[82] *Cf*. L. Brentano, *Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands* (Una historia del desarrollo económico de Inglaterra), 1927.

tendencia opositora del país. En todo caso, de esto se infiere que hay un cambio total en el carácter histórico del absolutismo en la época posterior a los Estuardos.

Además de Cromwell, también Tomás Moro influyó sobre Enrique en un sentido progresista burgués. Sobre el mismo Moro y su supuesto catolicismo diremos algo en el próximo capítulo. La inclinación de Enrique a apropiarse de la cultura humanista permitió que Moro tuviese gran influencia sobre él, por virtud de la cual Enrique llegó a preferir la *Utopía* a cualquier otro libro; la *Utopía*, por su parte, acusa en alguna medida la influencia de las corrientes ideológicas de los estratos inferiores del pueblo, corrientes que, en aquella época, eran indudablemente muy fuertes. Apenas aparecida esta obra, Enrique –al que probablemente Moro le había llamado la atención, en diálogos privados, sobre la situación de los campesinos– prohibe que se transformen en terrenos de pastoreo las tierras de labranza que se les habían quitado. Incluso estaba dispuesto a reorganizar la política exterior en el sentido de las propuestas contenidas en la *Utopía.* Lo que acercó al absolutista Enrique y al humanista Moro fue el hecho de que ideológicamente ambos tenían sus raíces en la misma base social. Las diferencias entre ellos, de las que Moro resultó víctima, eran más de naturaleza personal, y en modo alguno fundamentales. El apogeo del absolutismo progresista en Inglaterra corresponde al largo reinado de Isabel, que dura hasta 1603. Esta época ha sido descripta con demasiada frecuencia como para que debamos detenernos mucho en ella. Pero no podemos dejar de llamar la atención hacia el «otro aspecto», indispensable para comprender toda la época. El proceso de la enorme acumulación de riqueza por parte de la burguesía se realizó por el camino de la explotación ilimitada de los campesinos expulsados por la fuerza, del elemento obrero reclutado entre individuos empobrecidos, entre los vagabundos y los mendigos, y de la artesanía degradada al nivel de «industria doméstica». La rapiña oculta y la rapiña franca, cuyo representante más destacado es el héroe de los mares y favorito de Isabel, Francis Drake, son para las clases altas, algo moralmente irreprochable. A pesar de su carácter progresista, en ninguna parte se advierte mejor el carácter dual de esta época que en el siguiente hecho: con la lucha contra el feudalismo reaccionario y con la promoción del desarrollo de la sociedad burguesa va unida una incomprensión hacia las necesidades y los sufrimientos del pueblo, que encuentra su expresión en las leyes para los pobres, de supuesto sentido popular pero en verdad desconsideradas e insensibles. (Aquí debemos intercalar una nota polémica más larga. De la historia inglesa, como de ninguna

otra, se hace el peor abuso al servicio de concepciones hostiles al progreso. En la cuarta parte de este libro hemos de considerar detenidamente la historia inglesa.) No se ha dejado de acusar al absolutismo de los Tudor de reaccionario. Se consideró justificación suficiente para ello la limitación del papel que el Parlamento inglés ya había tenido en los siglos precedentes. El historiador suizo Adolf Gasser ha publicado varias obras, de las cuales nos interesan las dos más importantes. En una de ellas, titulada *Gemeindefreiheit als Rettung Europas*[83] (La libertad comunal como salvación de Europa), omite de manera sorprendente, en su capítulo sobre el Commonwealth británico, ocuparse del absolutismo de los Tudor, pues no se ajusta a su teoría de que todo progreso en la historia inglesa depende incondicionalmente de la administración autónoma de los municipios, libre de intromisión estatal. En efecto, los Tudor se inmiscuyeron mucho en los asuntos municipales. Por el contrario, en otra obra, titulada *Geschichte der Freiheit and der Demokratie*[84] (Historia de la libertad y de la democracia), se ocupa de los Tudor, pero comete una falsificación histórica en tanto niega simplemente que su dominio haya sido absolutista. Esto es sin duda asombroso, pero la omisión del fenómeno Tudor en una de las obras y su cómoda desfiguración se vuelven comprensibles por el hecho de que dicha dinastía representa un insuperable obstáculo para la verificación de la teoría de Gasser. Por medio de la «democratización» de los Tudor pudo Gasser eludir la forzosa conclusión de que un poder estatal centralista eventualmente puede ser más progresista que la forma de gobierno que brota de la «autonomía administrativa de las comunas». *Gasser* sólo puede entonces elegir entre dos caminos: o bien pasar silenciosamente por encima de los Tudor y dejar en el lector la impresión de que el corte del desarrollo «de las libertades municipales» por obra de dicha dinastía representa una recaída histórica en estados de cosas ya superados, o bien desfigurar el verdadero carácter de la dominación de los Tudor, es decir, presentarlos –por vía de sugerencia, por así decir– como un momento de la línea ya dibujada del desarrollo «democrático-liberal».

Pero la significación del absolutismo de los Tudor se halla justamente en que deja atrás las condiciones de una época que por cierto conoció la autonomía administrativa local, pero no la libertad para las clases no-feudales, excepción hecha de ese corto período en la historia de las ciudades que en todos los países se distingue por un vigoroso desarrollo obtenido merced a una mayor libertad interior, pero solo de ellas y en modo alguna de las comunidades rurales. Sin embargo, puesto que Gasser –y con él muchos otros– se ha

[83] 1943.
[84] 1939.

quedado atascado en la afirmación de que el progreso en la historia inglesa marcha a la par de la autonomía administrativa local, comete una segunda falsificación en cuanto intenta caracterizar a las instituciones de la autonomía administrativa anteriores a los Tudor como las únicas decisivas para el desarrolla liberal del país. Ello le hace caer por cierto en contradicciones. En su *Historia*... admite primero que «la Cámara de los Lores fue, con mucho, la corporación más importante» y que «los Lores, con sus inmensas propiedades, mantenían dependiente a gran parte de la *gentry».* Estas afirmaciones serían sin duda más apropiadas para un trabajo que se ocupara de la historia de la libertad municipal. Pero en su trabajo sobre «La libertad comunal», Gasser nos ofrece algo distinto para mejorar la cosa:

> «En la Cámara Baja, quienes ocupan un lugar desde fines del siglo XIII son, como en la administración local autónoma, las gentes de confianza de las comunidades populares, o sea la *gentry* que las dirige. En consecuencia, ha sido muy feliz la denominación dada a la Cámara de los Comunes: "concentración nacional de la maquinaria adminis-trativa local autónoma". Con otras palabras: El parlamentarismo inglés ha brotado de razones de confianza heredadas desde antiguo, y por eso siempre fue una institución popular pese a su cuño aristocrático».

Vemos, así, cómo la gente de confianza de los grandes terratenientes se transforma, bajo cuerda, en la gente de confianza del pueblo. Esta curiosa manera de resolver las contradicciones aparentes no es una mera singularidad de Gasser, sino que atraviesa toda la historiografía en apariencia democrática, por lo general de orientación anglofila, que trabaja con frases hechas como «autonomía administrativa» y *Common Law,* pero cuyo verdadero propósito es probar la posibilidad de una armonía de clases de larga duración y capaz de promover el progreso. La frase «razones de confianza heredadas desde antiguo» es, naturalmente, un aserto vacío de contenido, porque no se lo puede corroborar con nada, aun cuando todavía se lo repita con tanta frecuencia. Hemos de probar esto en detalle en los capítulos consagrados a la historia inglesa. Las violentas insurrecciones campesinas del siglo XIV también «brotaron» de las comunidades, y la «gente de confianza del pueblo» no se sintió aludida cuando se trató de ayudar y servir al pueblo en sus empresas. Y si a veces se pudo simular tal «confianza», esto sólo prueba –guiándonos por el supuesto de que existe el más profundo antagonismo entre los poderosos en lo social y en lo político y los que de hecho carecen de todo poder– con qué métodos y refinamientos artificiosos muchas clases dominantes se las ingenian para producir la necesaria «confianza».

Un solo punto es seguro: el Parlamento inglés existía y era «elegido»; de qué modo, he ahí algo que aún tendremos que ver. Con relación a nuestro tema, es preciso investigar en especial esta cuestión: ¿Constituyó la limitación de los derechos parlamentarios bajo los Tudor un retroceso o un progreso? ¿Es posible caracterizar justificadamente al absolutismo de los Tudor como progresista? Existe de antemano la sospecha de que, en las condiciones feudales de Inglaterra, no se puede haber ido muy lejos con el «parlamentarismo» y de que, en la forma en que existió, fue más bien un obstáculo para el desarrollo de la burguesía. El riguroso trabajo erudito confirma esta sospecha. He aquí el juicio de Georg Brodnitz:[85]

> «Por nada del mundo era este Parlamento la representación del pueblo. En realidad, solo dos estratos se expresaban en él: la nobleza y la oligarquía de las ciudades. Los magnates, principalmente, habían aprendido a ejercer su poder sin alteración alguna dentro del nuevo mecanismo del Estado, en apariencia por completo desembarazado del feudalismo. En su lugar negociaban los testaferros, a quienes se les asignaban las bancas en el Parlamento. Hasta Enrique IV, los grandes señores decidían las elecciones; solo en 1406 se establece una efectiva elección de representantes de los condados, y en 1413 se delimita el derecho electoral activo y pasivo para los habitantes del condado en el que se elige. Pero, de hecho, esa delimitación no tiene éxito, como tampoco lo tienen otras precisiones posteriores del derecho electoral: desde 1430, su ejercicio en el campo exige un ingreso anual de 40 chelines, y a partir de 1445 solo los *gentlemen* pueden ser propuestos como represen-tantes en el Parlamento. La influencia feudal sigue siendo lo suficientemente poderosa sobre los círculos que poseían el exclusivo derecho de participar en las elecciones. Al no obtenerse ni una mejora, la limitación de la base democrática del Parlamento suscitó mucho descontento en el campo».

En tales condiciones, curiosamente, no se esperaba un debilitamiento de la influencia unilateral y prepotente de los señores feudales de una ampliación de las instituciones «democráticas»; antes a la inversa. Ya en esto tenemos una prueba suficiente del abuso a que la reacción feudal somete las instituciones parlamentarias. Hatschek[86] se expresa de manera parecida. Señala que el Parlamento existe ya desde la Edad Media, y recibe una forma característica: la división en Cámara Alta y Cámara Baja; a esto se agrega que

[85] *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia de la constitución inglesa), 1919.
[86] J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia de la constitución inglesa), 1913.

la Cámara Alta, compuesta exclusivamente por señores feudales, dominaba completamente a la Cámara Baja, de modo que esta no podía realizar una política independiente.

Bajo la soberanía del absolutismo Tudor, el Parlamento sigue existiendo formalmente. Pero en el fondo no tiene más función que ratificar la voluntad del monarca. Visto en forma superficial, esto tiene el aspecto de una dictadura reaccionaria. Sin embargo, si se considera que disminuir los poderes del Parlamento era una necesaria medida de protección contra la nobleza, que tenía una singular capacidad para poner las instituciones independientes al servicio de sus propios fines, las cosas se presentan de otro modo. No se puede emplear en la historia un concepto abstracto y suprahistórico de libertad; la historia siempre tiene razón frente a las construcciones de la ciencia abstracta. Las instituciones parlamentarias y la libertad solo coinciden allí donde, por lo menos según la tendencia, el Parlamento está al servicio del progreso. Los historiadores anglofilos todavía no han podido comprender el rasgo peculiar de la historia inglesa, a saber, que en la primera época del desarrollo burgués el Parlamento podía estar al servicio del progreso en medida mucho menor que el régimen absolutista, lo cual no era sino consecuencia de su virtual sujeción a los fines de la nobleza. Una reforma de fundamentos realmente democráticos era algo todavía por completo ajeno a esa época. Por consiguiente, el historiador que ha penetrado en la estructura interna de esta, y que no tenga prejuicios en favor de una democracia aparente, en modo alguno se asombra al enterarse de que Enrique VIII, para eludir al Parlamento, gobernó principalmente sirviéndose de decretos leyes, además de influir en la composición de las Cámaras y de recurrir a la amenaza abierta. Isabel extendió esta práctica y la perfeccionó al máximo. A pesar de esto –y aquí está lo decisivo–, de la Star Chamber de Isabel, cuyas funciones eran políticas y judiciales, no se puede decir que no supiese adaptarse a las necesidades de la sociedad burguesa en ascenso, y menos aún que constituyese un obstáculo para el desarrollo, como lo fue el Parlamento anterior al absolutismo. Solo durante la reacción de los Estuardo la Star Chamber se convierte en aquella institución reaccionaria y umversalmente temida que contribuyó a provocar la Revolución. Por lo demás, en lo que concierne al papel del Parlamento bajo el dominio de los Tudor, hay que señalar de manera expresa que, si bien había perdido poder, no se hallaba tan despojado de él como a primera vista parece. Su composición, en la que predominaba la burguesía, determinó su subordinación más o menos voluntaria a la monarquía, que notoriamente actuaba al servicio de la sociedad burguesa.

El Parlamento también podía obrar de otro modo en caso necesario. Georg Lenz[87] llama la atención acerca de cómo la Cámara de los Comunes, tan dócil en otros casos, vuelve a usar su lenguaje enérgico y ejerce una seria oposición cuando llegan al trono reyes reaccionarios como Ana y Jacobo. Ya hacia fines del reinado de Isabel –es decir, cuando el desarrollo de la sociedad burguesa es tal que empieza a romperse la coincidencia entre sus necesidades y el papel histórico del absolutismo–, el Parlamento muestra una actitud claramente opositora. Pero hasta entonces no había tenido razones serias para desarrollar una actitud revolucionaria. En la serie de hombres que sirvieron, uno tras otro, en el Consejo de Ministros de los reyes Tudor –en Wolsey, Thomas; Cromwell, los dos Cecil, Francis Bacon y Walshingham– se reconoce sin dificultad a los promotores de los intereses de la burguesía. Con esto podemos cerrar provisionalmente el informe sobre Inglaterra. Todavía nos resta considerar en forma sucinta el desarrollo de Italia y los Países Bajos.

La forma de tránsito al mundo moderno es semejante en estos dos países. En ambos el desarrollo de las ciudades comienza muy temprano. En Holanda, a pesar de que, en lo exterior, la forma de gobierno es monárquica, la sociedad burguesa se despliega esencialmente dentro de repúblicas urbanas independientes. No conocemos bien el fundamento de este desarrollo. Pero se puede suponer con algún derecho que el comercio, cuyo vigoroso florecimiento se inició hacia el comienzo de la nueva época, fue aquello por cuya mediación las ciudades brotaron hasta convertirse en poderosas formaciones que fueron saliendo del paso sin la protección de un poder central propiamente dicho. También parece que, sobre todo en Flandes, la nobleza, relativamente débil, opuso escasa resistencia, y que solo representó un peligro menor para las nuevas formas burguesas. Las ciudades estaban situadas frente al mar y podían entrar en relaciones comerciales directas con el extranjero dejando de lado el tráfico interior; estos dos factores contribuyeron a tonificar con mayor rapidez la fuerza económica de las ciudades y, así, a desarrollar su autonomía frente a las fuerzas feudales dominantes en el interior del país. No obstante, tanto en Italia como en Holanda se originó una especie de absolutismo aunque sólo dominó en sectores de esos países y algunas ciudades. Pero, en última instancia, hubo que pagar el precio de la falta de un poder central: en Italia, luchas continuas sacuden el país, y en aquella parte de los Países Bajos donde no ha penetrado la revolución democrática –en Holanda– el feudalismo, que había sido derrotado solo a medias, inicia –con el nombre de «partido

[87] «Demokratie und Diktatur in der englischen Revolution», en *Historische Zeitschrift*, fasc. 28, 1933 (Democracia y dictadura en la Revolución Inglesa en "Revista de Historia").

hoek»– una lucha contra la sociedad burguesa, lucha que no dura menos de 150 años y en la cual los burgueses –los «bacalaos»– se ven en aprietos para afirmarse ante la prepotencia romántico-heroica de la nobleza.

En la historia de Holanda hay que poner de relieve la gran figura de *Floris* V, quien cayo asesinado por la nobleza en 1276. A él le debe mucho la organización de las ciudades de los Países Bajos. Entre sus obras más importantes se hallan el mejoramiento de la administración de justicia, la promoción del comercio y de la industria, el desarrollo de la protección estatal y la concesión de privilegio a los comerciantes extranjeros. Asimismo, Floris tuvo el mérito de mejorar los caminos y construir diques. El desenfreno personal de Floris también se ajusta totalmente a la caracterización de los príncipes del Renacimiento. Casi siete décadas después de la muerte de Floris, cae asesinado un hombre que también puso su poder político al servicio de los intereses de la burguesía. Se llama Jakob de Artevelde y no es de origen noble. Lo citamos principalmente porque su figura es típica de aquellos países en los que la burguesía, con su enorme crecimiento, desborda a la nobleza y por eso, de vez en cuando, puede pasarse sin la ayuda de los príncipes absolutistas. El lugar de estos es ocupado por patricios burgueses y eficaces, pertrechadas con un poder más o menos dictatorial. Uno de los hechos típicos de Artevelde es su plan de fundación de una liga de ciudades holando-flamenca. Se reconoce su verdadero modo de pensar en su propósito –cada vez más nítido a pesar de su neutralidad inicial– de entrar en guerra, junto con Inglaterra, contra Francia y la nobleza flamenca aliada a esta. La época auténticamente absolutista-progresista en los Países Bajos data del comienzo del reinado de la casa borgoñona en 1384. En Italia, las dinastías de reciente formación asumen las funciones de los príncipes absolutos. En el Norte de Italia son algunas *signorie* poderosas, que expulsan a las otras e implantan su dominación. En parte, esto ya ocurre en el siglo XIV. En Verona asumen el poder los Scala; en Milán, los Visconti, sustituidos más tarde por los Sforza; en Mantua, los Gonzaga; en Padua, los Carrara, y en Ferrara, los Este, cuya dominación se extiende también a Reggio y a Módena. En esta época, Florencia constituye el centro espiritual y político bajo los Albizzí y las Médici. Los Médici más importantes son Còsimo –que gobernó desde 1464, y se caracterizó por su inteligencia y su cultura– y su nieto Lorenzo el Magnífico, cuya gobierno terminó en 1493. Justamente en Florencia se reconoce la singularidad de la configuración histórica del Renacimiento italiano.

Consiste ella en la represión de la nobleza por obra de la ciudad, cumplida sin auxilio de los príncipes, y en el posterior nacimiento de una suerte de principados absolutos. Todavía no se puede considerar como absoluto al dominio de los Albizzi.

Por el contrario, la dominación de Còsimo de Médici, que comienza en el año 1434, ya muestra todos los rasgos de un auténtico absolutismo.[88]

El Renacimiento florentino alcanza su apogeo con Lorenzo de Médici, que llega al gobierno con 21 años de edad y se mantiene en él 21 años. Aumenta todavía más el poder de su casa, aun cuando Florencia conserva la forma constitucional republicana. Pero este republicanismo es solo apariencia. En realidad, eu el ejercicio del poder, Lorenzo tiene todas las atribuciones de un príncipe independiente por completo. A su lado, apenas si son tenidos en cuenta los magistrados tradicionales. La posición de Lorenzo es tan sólida que puede permitirse manejar la caja del Estado como si fuera su propiedad privada. En 1480 incluso lleva a cabo una reforma constitucional que significa establecer una dictadura irrestricta. Cierto es que en el ejercicio del gobierno aún se mueve, en lo fundamental, en la dirección de los intereses de la burguesía. Pero ya se hacen visibles ciertos indicios de una transformación ideológica en cuanto expresión de una sociedad burguesa que ha alcanzado su mayor apogeo y está satisfecha. En su libro *Der Bourgeois*[89] (El burgués), Sombart explica:

> «En la Italia del Sur desde fines del siglo XV, y en el resto del país desde el siglo XVI, podemos observar con toda claridad cómo el afán de lucro y la dedicación a los negocios son reemplazados por un tren de vida placentero, en parte señorial, en parte rentista (...) Bajo Cósimo, el primer gran duque, se establece en Florencia un desarrollo semejante hacia la feudalización de la vida, o –como también se ha dicho– hacia su hispanización, cuyos elementos principales son el desprecio por el trabajo y la manía de los títulos de nobleza».

Sombart describe aquí un estado de cosas ya muy avanzado: en realidad, la decadencia del Renacimiento comenzó antes, pues, de hecho, la burguesía comercial italiana ya había dejado atrás su apogeo económico. Un indicio de ello lo constituye ese rígido conservadorismo social, del que se origina el mundo intelectual del humanismo italiano tardío, con su misticismo platónico

[88] Acerca del cambio en la forma de gobernar de Còsimo y Lorenzo, *cf*. A. von Martin, *Soziologie der Renaissance*,*** 1932

[89] 1913.

y su disposición religiosa. Esta nueva orientación, que, por lo menos en Italia, ya apunta más allá del Renacimiento, encontró su hogar en la Academia Medicea (fundada en 1459). En sus principales representantes –Ficino, Pico della Mirándola y el cardenal Bessarion– se mezclan claramente auténticos elementos humanistas con otros que ya son los motivos no humanistas de la decadencia. Nos encontramos, pues, en todo sentido frente a un típico fenómeno de transición. Una parte de los espíritus más significativos de este humanismo tardío, no solo da muestras de tener marcadas tendencias teológicas –que, como mostraremos en el próximo capítulo, no son humanistas–, sino que incluso se somete al fanatismo religioso de Savonarola; entre estos también se encuentra Pico. Todavía se reconoce el origen humanista de este en su defensa del libre albedrío contra la astrología. No es fácil determinar hasta dónde esa actitud expresa ya una desconfianza frente a las tendencias científico-naturales de la astrología medieval. En todo caso, hay indicios suficientes, de naturaleza social, política e ideológica, de que en las últimas décadas del siglo XV otra forma de sociedad se prepara para reemplazar al Renacimiento.[90]

Hay, pues, un vínculo entre la decadencia de la sociedad renacentista y el giro del humanismo hacia un misticismo platónico-religioso; en *relación* con esto se impone advertir la situación por completo diferente en que, casi hacia la misma época, se halla en Inglaterra el humanismo cristiano-platonizante. Aquí las cosas ocurren exactamente al revés que en Italia: el desarrollo social es en todo sentido más lento, y tiene como consecuencia un florecimiento más tardío del espíritu renacentista. Con esto también se relaciona el hecho siguiente: el humanismo, que en la segunda mitad del siglo XV se difunde desde Italia hacia Inglaterra, todavía no encuentra aquí una burguesía comercial muy desarrollada y, en consecuencia, tampoco la posibilidad de desenvolverse en forma pura. Por eso al principio, igual que en España y en Alemania, el espíritu humanista se mezcla con el espíritu cristiano-teológico que encuentra allí. Pero la sociedad inglesa experimenta modificaciones desde comienzos del siglo XVI, cuya expresión más palpable es el desarrollo de un vigoroso absolutismo renacentista, en especial bajo Enrique VIII; y con ellas, también se modifica por completo el carácter del humanismo. Schirmer[91] nos ilustra esto con las siguientes palabras:

[90] Acerca de la Academia Medicea y de Savonarola, cf. las observaciones, que confirman nuestra concepción, de W. Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation* (Historia de la Reforma católica), 1880.
[91] W. F. Schirmer, *Antike, Renaissance und Puritanismus* (Antigüedad, Renacimiento y puritanismo), 1924.

> «La inflexión puramente religiosa del platonismo resulta explicable en los primeros humanistas platónicos [cuyo platonismo se había originado por influencia directa de la Academia de Florencia, L. K.], que eran casi todos teólogos; por el contrario, la creciente tendencia de los humanistas más jóvenes, no teólogos, a esquivar el ámbito metafísico muestra hasta qué punto el platonismo fue concebido como "filosofía práctica"».

Cassirer se expresa de manera muy semejante en su libro sobre el Renacimiento platónico en Inglaterra.[92] Pero Schirmer no advierte cuáles son los fundamentos de esta transformación del humanismo inglés que transita por los caminos del platonismo. Para comprenderlo mejor, y adelantándonos al capítulo siguiente, debemos señalar que el espíritu propia y puramente humanista desarrolló en general una fuerte tendencia a la racionalización y moralización de lo religioso, es decir, a interpretar la religión como una «filosofía práctica». Pero el presupuesto indispensable para el nacimiento y la difusión de este humanismo puro lo constituye una desarrollada burguesía comercial urbana. Por eso el humanismo inglés, más joven, sobre la base de una sociedad renacentista que se hace sentir vigorosamente y que se halla en ascenso, a diferencia de la sociedad renacentista italiana, ya decadente hacia la misma época, puede hacer suya esta forma pura. Así, pues, aproximadamente en el mismo período –es decir, aún en el siglo XV–, tanto en Italia como en Inglaterra se pueden observar tendencias que marcan una cristianización platónica del humanismo. Pero ambos movimientos solo se asemejan en la forma: en el primer caso nos hallamos ante un desarrollo final; en el otro, en cambio, ante un desarrollo inicial dentro del Renacimiento. La igualdad de la forma platónica se explica sin violencia por el contacto directo del «joven» humanismo inglés con el «viejo» humanismo italiano. Después de este *excursus* volvamos a Italia. Tras el revés sufrido bajo el gobierno de Piero, el hijo de Lorenzo, que se ve complicado en una guerra con Francia y resulta derrotado por Carlos VIII, los *Medici* son expulsados en 1494. Solo retornan en 1502. La breve dominación de Savonarola combate todo lo que sea renacentista, incluso *tam*bién el papado humanista, cuya depravación solo le proporciona el pretexto exterior. Este fanático medieval ya es un claro síntoma de la reacción que pronto se abatirá sobre Italia. El gobierno de Còsimo –no confundirlo con el Médici del mismo nombre que vive en el siglo XV– ya da muestras de fuertes rasgos «contrarreformadores». Reumont[93]

[92] *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge), 1932.

[93] A. von Reumont, *Geschichte Toskanas seit dem Ende des florentinischen Freistaats* (Historia de Toscana desde el final del Estado libre de Florencia), 1876-77, 2 vols.

caracteriza así la transformación histórica: «En Cósimo de Médici había desaparecido la actitud burguesa que perduró hasta Lorenzo el Magnífico. El era príncipe; los otros, subditos». En otros países capitalistas, el tránsito del absolutismo progresista al reaccionario estuvo acompañado por un violento movimiento de la burguesía manufacturera calvinista. Pero en Italia se lleva a cabo en medio de una relativa calma. El fundamento decisivo de este desarrollo: ha de buscarse, no solo en el estancamiento del saturado capitalismo comercial italiano a causa del desplazamiento de las rutas mercantiles, sino también en el hecho de que ese capitalismo, concentrado desde siempre en la actividad mercantil, solo experimentó un desarrollo relativamente débil hacia la forma de producción manufacturera; de tal modo perdió el contacto con el siguiente estadio del desarrollo. Por lo tanto, la debilidad de la burguesía manufacturera dificultó la difusión de la ideología calvinista en Italia. En la misma época, el capitalismo comercial aún se encuentra en Inglaterra en el estadio de su movimiento ascensional; merced al desplazamiento de las rutas del comercio y a los descubrimientos, recibe nuevos impulsos y comienza, aunque solo muy lentamente, a proyectar su continuación orgánica en la manufactura. El capitalismo italiano alcanza antes su apogeo, sin haber emprendido en medida suficiente el camino hacia la manufactura, y en ese momento es sorprendido por el desplazamiento de las rutas comerciales. El resultado es el hundimiento de Italia en un letargo feudal. Así es como Italia pudo vivir una «contrarreforma» sin haber tenido reforma.

En Alemania no se pasa de ciertos comienzos y no se llega a constituir un absolutismo progresista. La causa debe buscarse en la irregularidad de su desarrollo económico, que, a pesar de contar con algunas ciudades florecientes, deja al feudalismo un sector demasiado grande, y que, por fin, también se interrumpe a causa del desplazamiento de las rutas comerciales.

5. Renacimiento y humanismo

En la historiografía hay mucho palabreo vacío acerca de la esencia del Renacimiento y el humanismo. Especialmente funesto se muestra, también aquí, el modo de consideración que no comprende el proceso ideológico en relación con el desarrollo económico de la sociedad. Un enfoque muy tradicional, del que se puede considerar que Georg Voigt[94] es su representante, entiende al humanismo tal como este se vivió a sí mismo y tal como pretendió ser: un renacimiento del patrimonio intelectual de la Antigüedad clásica. Pero con ello Voigt cae víctima de la circunstancia exterior de que los ideólogos del Renacimiento emplearon como base para sus propias ideas las obras de la Antigüedad clásica, que podían esgrimirse ventajosamente contra la escolástica y contra la teología. Se puede afirmar que la tendencia a fundarse en un patrimonio intelectual antiguo, con el cual se cree descubrir –con mayor o menor derecho– un parentesco, existe prácticamente en todas las épocas. Apelar a la autoridad reconocida de lo antiguo y venerable facilita el reconocimiento del propio punto de vista, y aunque con frecuencia se tenga la ilusión de que el parentesco es real, el pensamiento expuesto sólo obedecerá a aquellas necesidades que el desarrollo de la sociedad origina. Así pues, la ideología renacentista tiene, en efecto, en la terminología y en la forma algunas semejanzas con la antigua, tan reverenciada por ella, pero carece de toda semejanza con el mundo real de ideas que se oculta detrás de tales formas. El joven cristianismo tomó para sí el pensamiento estoico. No obstante, la idea del cristianismo era distinta de la de los estoicos. La gnosis y el maniqueísmo usaron modelos orientales, pero querían decir algo diferente. La Iglesia feudal y reaccionaria apelaba constantemente a Platón y Aristóteles, pero, ¿quién no ve que se ha obrado una perfecta alteración, teologización, cristianización, etc.? También el humanismo es una ideología peculiar, nacida del carácter específico de la temprana sociedad burguesa, capitalista y mercantil; según su esencia y su sentido, esta ideología solo puede ser cabalmente comprendida merced a una mediación dialéctica con la totalidad del ser de la sociedad renacentista. A muchos autores ha confundido por completo el hecho de que a lo largo de todo el Renacimiento se observen corrientes y movimientos religiosos que se imponen de la manera más vigorosa. Historiadores como Neumann, Thode y Burdach sostienen la concepción verdaderamente absurda de que el Renacimiento no es otra cosa que una singular continuación del medioevo religioso. Según esto, no habría

[94] *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums* (El revivir de la Antigüedad clásica), 1893.

derecho, o sólo un derecho mínimo, a hablar de un cambio radical de la sociedad. En apoyo de esta opinión se cita, como los primeros hombres renacentistas, a Francisco de Asís, Cola di Rienzo y otras figuras del Renacimiento incipiente en quienes se puede comprobar la existencia de rasgos místico-religiosos. Puede replicarse, sin embargo, que en el Renacimiento temprano, y aún más tarde –cuando la tendencia hacia el libre pensamiento ya es muy fuerte–, resulta comprensible de suyo la persistencia de orientaciones religiosas, y que la Iglesia las fomente. Sin embargo, la tendencia fundamental es muy otra, como es posible reconocerlo en el averroísmo, cuya vasta difusión es precoz; más tarde en la orientación pan teísta y librepensadora de la escuela de Chartres y, por fin, en el nominalismo.

Pero la razón más profunda del error de aquellos historiadores que quisieran interpretar al Renacimiento con patrones religiosos y medievales está en que ellos pasan por alto el hecho de que la sociedad renacentista se compone de clases cuyo carácter es por completo diferente. Ya sabemos con qué fuerza las clases inferiores permanecían aún atadas a lo religioso, aunque en diferente forma. La impetuosa corriente de la ideología de las sectas y del pensamiento doctrinario de las clases pobres de la ciudad –y, en parte, también de la zona rural– fascinó a muchos ideólogos de esa época, a los que, por lo demás, cabe calificar de burgueses. Hasta puede decirse que, cuanto más talentosos, sinceros y profundos eran estos ideólogos, cuanto más se esforzaban por resolver los problemas sociales de su época sin mirar las consecuencias, tanto menos podían comprender las condiciones sociales exclusivamente según los conceptos de una clase determinada y con tanta mayor seguridad se mezclaban con su propio pensamiento las ideas de las clases bajas, a las que ellos originariamente no pertenecían ni en lo ideológico ni en lo social. Uno de los principales méritos del gran marxista Georg Lukács estriba en haber probado que el espíritu superior no sigue elementalmente, como enseña el marxismo desfigurado de manera mecanicista, esta o aquella ideología de clase, determinada de antemano, sino que más bien las *relaciones* de clase de toda la sociedad pasan a ser el tema de su actividad, lo cual es algo por completo distinto. Así pudo ocurrir que hijos de ricos comerciantes –tales Francisco de Asís y Pedro Valdo–, en su lucha por comprender el acontecer social, rebasaran los límites que su clase les ponía necesariamente y sucumbieran a la ideología de la sectas, uno en forma total y el otro en parte. Para el materialismo histórico sigue siendo relevante que las ideologías de una época determinada deban ser correlacionadas con las clases. Y si se establece esa correlación, las opiniones religiosas, tal como las

encontramos en el Renacimiento temprano, solo se muestran ligadas al ámbito medieval allí donde responden a las clases feudales sobrevivientes, pero por lo demás aparecen entretejidas en el pensamiento de ideólogos de otras clases o bien como pertenecientes a las clases pobres de la sociedad de entonces. No se puede, pues, hablar del Renacimiento como de una mera continuación de la Edad Media.

También el excelente investigador del Renacimiento, Jakob Burckhardt[95] –quien más se acerca a la verdad con su teoría del individualismo– cae en la trampa idealista cuando cree reconocer el origen del *Renacimiento,* en última instancia, en la unión del espíritu de la Antigüedad con el espíritu del pueblo italiano. Por lo demás, conviene *recordar* que el «profundo» Eberhard Gothein, en su *Ignacio de Loyola*,[96] explica igualmente, aunque solo en forma verbal, las corrientes religiosas que perviven junto al humanismo, a partir de la disposición racial de los italianos. No comprende que el contacto con la Antigüedad no fue más que la forma que adoptó la creación de una ideología muy específica, que respondía a la burguesía mercantil dominante. Y por lo que se refiere al espíritu del pueblo italiano, cabe decir que es un mero invento de Burckhardt, en tanto se lo busque en lo específicamente renacentista. Es verdad que el humanismo ha mostrado poseer diferencias nacionales; pero se convirtió en ideología decisiva en todo lugar donde hubiera una fuerte burguesía mercantil: en Italia; en España en forma poco amplia, a causa de la prematura interrupción del desarrollo; lo mismo en Alemania; en Francia hasta Francisco I, el último de los reyes franceses renacentistas, y en Inglaterra y en los Países Bajos. Pero en todos estos países continuó existiendo el modo de pensar religioso, a menudo dentro del movimiento de las sectas, cosa que Gothein ha pasado por alto. Es cierto también que Burckhardt ha reconocido, correctamente, que en el espíritu del Renacimiento hay un movimiento individualista, que se regocija con lo mundano, dirigido contra las ataduras que el Medioevo pone a la personalidad y contra su disposición hostil frente al mundo. Sin embargo, queda en pie esta pregunta: ¿Por qué el Renacimiento debía originarse «justamente entonces»?, ¿por qué no antes? Absolutismo progresista, Renacimiento y humanismo son conceptos históricamente inseparables unos de otros. Por Renacimiento, en sentido amplío, hay que entender la totalidad de los fenómenos sociales de la época del capitalismo comercial. Por ello en el pensamiento del humanismo encontramos todos aquellos caracteres que

[95] *Die Kultur der Renaissance*, *** 1891.
[96] 1937.

reconocemos como elementos esenciales de la coordinación social entre el capitalismo comercial y el absolutismo: la racionalidad, la ambivalencia, el individualismo, la idea absoluta del Estado, etcétera. Al «liberal» del presente puede parecerle que absolutismo e individualismo son conceptos socialmente incompatibles desde toda la eternidad. Sin embargo, esta ilusión surge de la costumbre de imponer nuestra lógica a la historia, en vez de dejar que la historia participe en el discurso de nuestra lógica. Es imposible abstraer del Renacimiento la contradicción entre individualismo radical y centralismo estatista absoluto, puesto que esos momentos opuestos se ensamblan necesariamente en una unidad dentro del todo de relaciones propio de la sociedad renacentista. Desde el punto de vista del desarrollo, esto significa que la oposición medieval entre las ataduras colectivas del individuo y la vasta dispersión de toda la sociedad en dominios parciales autónomos es resuelta en la modernidad incipiente por una forma de liberación del individuo, que, al mismo tiempo, tiene como condición una personalidad estatal superior, que todo lo centraliza y es garantía de las nuevas relaciones entre el individuo y la sociedad. Por lo tanto, la ideología del humanismo, correspondiente al Renacimiento, es a la vez individualista y absolutista.

Tras todo lo que sabemos del Renacimiento –y no es un saber excesivo, a pesar del material acumulado–, puede suponerse que la citada oposición no fue experimentada como contradicción por el propio hombre del Renacimiento, sino más bien como una posible coordinación práctica de necesidades diversas. A numerosos historiadores se les escapa el hecho de que, en la conciencia del Renacimiento, individualismo y estatismo se relacionan entre sí mucho más que lo que se excluyen. Así, Borkenau indica equivocadamente que la teoría humanista se quiebra en dos: una «esfera del Estado» y una segunda esfera, «perteneciente al individuo».[97]

Partamos del rasgo fundamental del Renacimiento, la fuerza de cuyo desarrollo en ese período es innegable: el individualismo. El es la causa de que en el humanismo sólo puedan discernirse muy débiles comienzos de una ciencia social basada en leyes; por la misma razón, el humanismo se orienta, en lo fundamental, en sentido indeterminista. Allí donde se intenta la libertad de la voluntad (o, muy excepcionalmente, suponer una determinación legal de la historia), por lo común se trata, si se lo mira más de cerca, de una consecuencia directa de los esfuerzos desplegados para superar el antagonismo –que atormenta a muchos pensadores humanistas– entre las esferas

[97] F. Borkenau, *Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlicben Weltbild* (La transición de la imagen del mundo desde el feudalismo a la burguesía), 1934.

legal-natural e individualista-social del acontecer.[98] Por cierto, en los pensadores en quienes predominan los intereses científico-naturalistas la idea de la ley pasa a ser preponderante. Pero he aquí algo notable: la negación de la libertad de la voluntad es, por lo común, consecuencia de que estos pensadores siguen cautivos del individualismo en tanto de ningún modo consiguen avanzar hacia un concepto de ley realmente objetivo, válido para el mundo de lo social. Basta considerar sus intentos astrológicos para comprender que sus ideas de la determinación de la voluntad por poderes supra-individuales no sobrepasan los límites de lo puramente individual. A través de todo el Renacimiento, el pensamiento oscila entre un concepto del acontecer legal-natural, orientado hacia los procesos externos, y un concepto del acontecer en cuanto libre e individual, orientado hacia los sucesos humanos. Acerca de esto afirma Barón:[99]

> «Un equilibrio entre la ley natural astrológica y la libertad de la voluntad humana: este era, por sobre todo, el objetivo de los humanistas italianos interesados en las ciencias naturales».

A pesar de ello, por regla general sale victoriosa la tendencia a rechazar el efecto de las leyes en el mundo humano:

> «Pero en contra de esta reducción, que parece ineludible desde el punto de vista del concepto renacentista del conocimiento, se rebela reiteradamente el sentimiento renacentista de la vida».

Y este sentimiento de la vida, del que aquí habla Cassirer, es manifiestamente el sentimiento individualista. Y cuando no se resigna el propósito de colocar al acontecer social y al natural bajo un denominador científico unitario, el resultado es, en el mejor de los casos, una teoría psicologizante de los temperamentos (a menudo conectados con las estrellas); por lo tanto, tampoco aquí se sobrepasa la esfera de lo individual. No es una exageración afirmar que es por completo extraño al humanismo un pensamiento orientado a la ciencia social, es decir, que vea al individuo como dependiente de una ley objetiva. Aun Maquiavelo, en quien podría parecer que, en parte, pasa a primer plano una ley del transcurso histórico, adjudica a la perso-nalidad eminente un papel autónomo, pues ella configura la historia según su propia voluntad. A la opinión contraria de un Pomponacio, desarrollada bajo el influjo de la astrología, se oponen victoriosamente sostenedores de la libertad de la

[98] *Cf*. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,*** 1927.
[99] H. Baron, *Willensfreiheit und Astrologie (Kultur und Universalgeschichte)* (Libertad de la voluntad y astrología (Historia universal y de la cultura), 1927.

voluntad como Valla, Pico, Bruni y, por fin, Erasmo. La individualización, que se da en los hechos y en las ideas, no es solo la consecuencia de la superación de la Edad Media, ni el resultado meramente negativo de un proceso de disolución; es también el fruto de una nueva configuración de la forma de relación práctica imperante en la sociedad. El hecho de que el individuo se recluya en su propia actividad, y que a partir de ese momento se halle dispuesto a configurarla libremente y en total independencia de cualquier límite colectivo, es al mismo tiempo el supuesto para el funcionamiento de la dinámica social. Esta se basa en que el individuo ya no puede proveer por sí solo a sus necesidades, cosa que, en principio, podía hacer perfectamente dentro de la economía natural de la Edad Media. Esta contradicción entre la falta de ataduras y la dependencia del individuo encierra el secreto de la ley interior del movimiento propio de la sociedad burguesa en general. Aquella se abre paso por fin en la conciencia del individuo en la forma de la contradicción entre actividad y destinación, libertad y necesidad, acción y contemplatividad. Pero el hombre del Renacimiento todavía no tiene desarrollada esta conciencia. En la joven sociedad renacentista, que se despliega tempestuosamente y se transforma cada día, el individuo no siente aún la dependencia económica como un límite sujeto a leyes objetivas e insuperable para su actividad. Al contrario, las tareas y exigencias crecen con una rapidez mayor que la que podría alcanzar la actividad tradicional, que no se revoluciona al mismo ritmo.

La división social del trabajo todavía no ha alcanzado el nivel de la descomposición de las operaciones individuales en funciones aisladas, pues aún domina la artesanía originaria. Esto implica el mantenimiento y afirmación, en el artesano, del sentimiento de su personalidad, pero implica también, a causa de que el contacto personal entre consumidor y productor sigue siendo la relación dominante, ya que la producción de mercancías para un mercado anónimo no ha llegado a adquirir importancia, la transparencia de las relaciones económicas y, por lo tanto, el hecho de que el proceso económico se reconozca todavía como un resultado de la acción humana.

Todavía la actividad del individuo no es exánime y mecanizada, como sucede en los estadios posteriores del desarrollo capitalista por obra de la división del trabajo. Por eso tampoco aparece como función pasiva de una «ley natural» superior e indomeñable. Aún se concibe a la actividad personal como el fundamento último de todo el acontecer social. Por eso ningún otro momento se impone con tanta fuerza a la conciencia como el del individualismo. Todo sucede de manera armoniosa en la relación, claramente reconocible, entre

producción y remuneración, necesidad y satisfacción. El gran comercio cubre sin perturbación alguna, y en forma supletoria, las nuevas necesidades, que la artesanía local no puede satisfacer. Con la fácil satisfacción de todas las necesidades y con la riqueza creciente, que recompensa la libre actividad del individuo burgués, crece también el optimismo, del que está impregnado el Renacimiento. Por su parte, el carácter de la burguesía comercial, proclive a disfrutar de los placeres, y que no se caracterizaba todavía por la frugalidad –como ocurrirá en la posterior burguesía manufacturera– sino, más bien, por la tendencia a la dilapidación, se correspondía con una disposición optimista. Esta se impone en forma tan avasalladora, que en parte basta llega a contagiar a las demás clases. Por eso la alegría de vivir y la tendencia a disfrutar de los placeres tampoco son extrañas, en esa época, al sentimiento de vida de los estratos más pobres del artesanado. Aunque desconozca los nexos legales del acontecer social, el humanismo desarrolla naturalmente una teoría del Estado, que se presenta como un sistema normativo-individualista y, por lo tanto, moralizante. No se asigna la tarea, por ejemplo, de explicar la sociedad, sino más bien la de ilustrar acerca de la utilidad del Estado e instruir a este acerca de sus deberes. En la mayor parte de los casos, por Estado se entiende aquí simplemente al portador del poder de gobierno, y este es, en el Renacimiento, el príncipe absoluto. El se halla en el centro de las reflexiones acerca de la teoría del Estado. En lo esencial, estas se inspiran en los intereses de la burguesía, de cuyas filas procede –y esto no es casual– la mayor parte de los humanistas.

Por cuanto este individualismo del Renacimiento no solo se vive a sí mismo como la fuerza que todo lo configura, sino que desarrolla también un potente impulso hacia el conocimiento y la dominación de las fuerzas naturales, se expande esa atmósfera, caracterizada por el interés en el más acá y en la naturaleza, dentro de la cual, más tarde o más temprano, habrá de originarse una concepción del mundo profundamente racional y escéptica en cuanto a lo religioso, y cuyos portadores son la autoconciencia y el orgullo. Se desarrolla esa actitud espiritual, atrayente en especial para nuestra época pesimista, que todavía hoy admiramos en el Renacimiento. De tal modo, ese individuo, que confía en sí y en su entendimiento, rechaza en lo posible, en el plano del pensar, el irracionalismo antiintelectualista, reduciendo al mínimo la vigencia del aspecto religioso. Pero al hacerlo evita toda confrontación pública, en la que el humanismo no tiene interés por consideración al pueblo, que debe conservar su religión. Por ello no se origina una crítica anticristiana combativa, sino solo un escepticismo y una ironía cautelosos, exornados de elementos

científicos. La concepción humanista del mundo, que formalmente se despliega con gran vehemencia por mediación del patrimonio espiritual de la Antigüedad, a partir del ser individualista-racionalista de la clase burguesa, pudo exponer sus ideas junto a todas las religiones y con independencia de ellas. Pudo pasar por alto la problemática religiosa porque esta, en el dominio de la vida burguesa racionalizada, no era capaz de asumir una tarea que planteara o respondiera cuestiones. Justamente esto constituye la diferencia fundamental entre Italia y Alemania: mientras que el pensamiento del Renacimiento italiano, altamente burgués, apenas se ocupa de la problemática religiosa, Alemania, que hacia la misma época todavía está muy poco desarrollada en lo económico, solo puede conceder un campo de acción al humanismo importado de Italia dentro de la religiosidad que aún lo domina todo. En la medida en que en Italia perviven escrúpulos respecto de una aceptación sin reservas del libre pensamiento, que ya de hecho se ha generalizado ampliamente, este es reemplazado por un deísmo racionalizado y moralizante, que solo precariamente logra disimularlo. En todo caso, el humanismo siempre tiene como base un profundo escepticismo. Pero este sólo apunta contra lo religioso y, por lo tanto, aparece amalgamado con un optimismo respecto del más acá, con el que forma una curiosa unidad. El escepticismo humanista es el producto de un espíritu libre, no inhibido, que se eleva por sobre las representaciones tradicionales y les sale al encuentro con ironía.

Pero en esta libertad hay un peligro, pues es la libertad de burgueses saciados, y por lo tanto conservadora. Es la libertad de una clase que no defiende otra cosa que sus intereses del momento, que no tiene que cumplir ninguna tarea verdaderamente revolucionaria, por cuanto no aniquila al feudalismo sino que se contenta con hacerlo retroceder. Esta libertad no está segura del futuro, no tiene programa; solo en algunos instantes de peligro inmediato necesita aliarse con las fuerzas del pueblo, a las que, de lo contrario, se enfrenta con el más profundo recelo. Es la libertad de una clase que representa «meramente un movimiento de mediación entre extremos que ella no domina y supuestos que no crea».[100] Los extremos que la burguesía comercial de hecho no domina son la producción urbana y el consumo feudal; entre ambos solo hace de mediadora; ellos son, igualmente, los supuestos de su existencia, que ella no ha creado. Es la libertad dentro de la dependencia respecto de la oposición insuperable entre la ciudad moderna y el campo feudal. Es una libertad que, en el fondo, piensa en mantener las

[100] K. Marx, *Das Kapital,**** 1949, vol. III, pág. 362.

condiciones dadas y solo unilateralmente considera la emancipación del individuo de sus ataduras. En cuanto individuo, para quien la actividad racional lo significa todo, el burgués del Renacimiento es intransigente. En cambio, en cuanto miembro de una clase que necesita del feudalismo y que, por lo tanto, se ha resignado a la existencia de este, el burgués siempre está dispuesto a transigir en algún arreglo. En otras palabras: en el ámbito de su vida individual es revolucionario, desgarra todos los vínculos que lo unen con la concepción medieval del mundo y de la vida;[101] socialmente, en cambio, se propone dejar intacto el orden establecido.[102]

Esta última circunstancia es uno de los factores decisivos por los que el humanismo jamás intentó fundar una teoría objetiva de la sociedad. Si se lo compara con la actitud también individualista, pero orientada en forma revolucionaria, que adopta la burguesía en los siglos posteriores, se echa de ver que, si bien tampoco ella alcanza una verdadera idea de la legalidad social a causa de su persistente limitación individualista, se esfuerza de continuo por conseguirla. Aún hemos de exponer con detalle de qué modo sólo en el siglo XVIII se desarrolla una verdadera filosofía social, así como las razones de que ello no ocurra hasta ese momento. En última instancia, la concepción humanista se mueve siempre alrededor del individuo aislado, por lo cual solo puede desarrollar una psicología y una doctrina moral atinentes a él; también por eso es característica del humanismo su predilección por la biografía y por una historiografía en que las personas individuales reemplazan a la descripción de los grandes nexos y de las situaciones globales. La exposición histórica individualista y moralizante predomina ampliamente desde Petrarca, pass por Leonardo Bruni, Manetti y Valla y llega hasta los últimos humanistas. Aun la teoría humanista del Estado apenas es algo más que un conjunto de instrucciones dirigidas a los príncipes acerca de cómo deben gobernar correctamente, es decir, en interés de la libertad del individuo burgués. Incluso allí donde los problemas por solucionar rebasan el interés individual –como la unificación de Italia en un solo Estado–, o donde urge solucionar cuestiones de política estatal, las soluciones siempre se esperan del individuo fuerte, y si es posible, del más fuerte. El humanismo apenas si entrevé la existencia de una fuerza social supra-individual.

[101] *Ibíd.*, pág. 360: «Verselbständigung des Zirkulationsprozesses» (Independización del proceso de circulación).

[102] *Ibíd.*, pág. 359, nota: esta «clase mercantil» es «políticamente reaccionaria».

El aspecto propiamente revolucionario del individualismo humanista encuentra su expresión más clara en la acuñación de un nuevo concepto de nobleza. Retomando la teoría estoica de la igualdad, cuestiona los derechos de nacimiento y los privilegios nobiliarios, con el argumento de que no fueron ganados acreditando mejores cualidades. La nobleza de nacimiento ha de ser reemplazada por la nobleza de personalidad. Por igualdad no se entiende aquí la total equiparación de derechos de los miembros de la sociedad ni la igualdad formal consecuente que el pensamiento burgués sostendrá más tarde, sino la posibilidad, determinada por la común pertenencia a la especie hombre, de ascender, de adquirir propiedades, de apropiarse de una cultura; todo ello, sin embargo, está en función de un objetivo: establecer una prioridad social, política y aun jurídica. En el fondo, todavía no se trata de la idea de sustituir la conciencia jurídica estamental por la conciencia burguesa igualitaria, sino solo de la exigencia de que el individuo que se singulariza por sus talentos y por sus méritos personales participe de los beneficios de la nobleza y de su posición social. Lo que inquieta al capitalismo comercial no es la transformación de toda la sociedad sino solo la ruptura de un monopolio. Ya Brunetto Latini (fallecido en 1294) formula el enunciado, que Erasmo repite hacia el final del Renacimiento, según el cual la nobleza depende de los méritos personales y no del abolengo. También lo formularon muchos otros en el largo tiempo que media entre ambos humanistas. La consecuencia práctica fue la represión de la nobleza allí donde se presentaron la necesidad y la posibilidad de ello. Florencia emite incluso severas leyes de excepción contra la nobleza. Casi cien años después de Latini, Petrarca se declara fervoroso devoto de Cola di Rienzo, el tribuno del pueblo romano, porque este había dirigido su revolución principalmente contra la nobleza. Petrarca aprueba especialmente la admisión en el senado de representantes de clases no nobles. Y mientras –cauteloso como era– adula a los Orsini y a los Colonna, no deja de volcar todo su odio contra los «tiranos extranjeros», contra los *nobili.* La requisitoria de Erasmo: «¿Es que los hijos de los ciudadanos son por ventura menos hombres que los príncipes?», sirvió a los humanistas de consigna de lucha durante todo el Renacimiento. Pero lo que aquí se defiende sólo es una especie de democracia aristocrática, la democracia de quienes sobresalen del resto del pueblo por su capacidad, su cultura y su riqueza; la democracia aristocrática, pensada según el modelo antiguo y bajo la dirección de un príncipe. En ese orden de cosas cabe citar asimismo la obra de Poggio Bracciolini *Sobre la desdichada vida de los principes,* de 1440.

Sí bien el humanismo desarrolló ideas significativas e indispensables para el despliegue de la sociedad de su época en el ámbito de la ciencia natural y de la teoría del Estado, su mayor logro fue haber secularizado y racionalizado la concepción del mundo. El resultado del proceso de superación del antagonismo, en sí insalvable, entre la mundanidad racionalista y el irracionalismo religioso es la descomposición del pensamiento religioso. El catolicismo pervive formalmente. La Iglesia no obstruía el camino al punto de vista político del humanismo, conservador en el fondo, de modo que este no experimentó una seria necesidad de atacarla. Una vez emancipado de toda religiosidad, el humanismo ya no tuvo interés –si prescindimos de excepciones y de la época tardía– en empeñarse en discusiones teológicas, que de tiempo en tiempo y en el mejor de los casos solo le servían para disimular su libre pensamiento. Así se explica que todos los librepensadores humanistas hayan seguido siendo católicos.

El librepensamiento del humanismo se cubría cautelosamente, en total acuerdo con la actitud que la clase burguesa dominante asumía respecto del pueblo, con el ropaje del deísmo. Desde el punto de vista teórico ello era resultado necesario de la doctrina moral individualista, que consideraba inevitable conservar la religión por razones educativas. Pero, de hecho, existió un librepensamiento radical, como lo prueba el que muchos ya no creyeran en la inmortalidad del alma. La influencia religiosa había perdido su imperio sobre las clases superiores de la sociedad, en tanto se la eliminó simplemente como problema ideológico digno de mención. El verdadero proceso de formación de una imagen del mundo se llevó a cabo con independencia de toda religión, razón por la cual «la Iglesia romana fue ignorada y no atacada».[103] Por otra parte, la reserva frente a la Iglesia y la religión no pudo impedir que el racionalismo, cuya propagación era verdaderamente arrolladora, afectara también estas y las transformase en sentido deísta. La fe en el más allá y en los milagros se transformó en un sistema moral y racionalista de validez por completo terrenal, que, si bien conservaba el concepto de Dios, de hecho lo identificaba con el *lumen naturale.* De tal modo, el mundo de las representaciones religiosas se adaptó al racionalismo individualista sin que mediase una preocupación excesiva por la problemática teológica tradicional. A la vez se satisfizo la necesidad de conservar la «fe para el pueblo». Después veremos que las clases bajas permanecieron cautivas de lo religioso, aunque aspirando también a la racionalización de sus doctrinas. Para el burgués

[103] E. Fueter, *Geschichte des europäischen Staatssystems von 1492 bis 1559* (Historia del sistema estatal europeo desde 1492 hasta 1559).

librepensador, educado en sentido humanista, la religión pasó a ser algo completamente distinto de lo que había sido para el hombre de la Edad Media y de lo que aún era para las clases bajas de su época. Para él se convirtió en la forma de acreditar públicamente su credo moral y, en su aspecto racionalizado, en la forma de adherir a las normas éticas que la naturaleza prescribe al hombre y a su intelecto; y con frecuencia, también en un recurso para disimular sus opiniones de librepensador. La concurrencia a misa y la participación en Las festividades religiosas contribuían a ello Nada fácil por cierto es reducir el humanismo, cambiante en sus formas fenoménicas concretas, a aquella unidad que tuvo de hecho. Las consecuencias que trae el descuido de la necesidad de remontarse a la totalidad de los fenómenos se muestran en el caso de Kautsky,[104] quien, a causa de la estrechez de su método mecanicista, ni comprende el carácter progresista del absolutismo del Renacimiento ni tampoco el papel que la burguesía comercial desempeña en esta época. Kautsky se asombra de que la concepción humanista del mundo haya sido «extraña» en muchos puntos. Así, le resulta enigmático el hecho de que los humanistas, admiradores de Cicerón y Demóstenes, al mismo tiempo pudieran estar al servicio de los príncipes. Ya hemos mostrado que este vínculo en modo alguno fue tan extraño y aún lo veremos con más claridad en el caso de Maquiavelo. Kautsky sigue diciendo que: «los humanistas fueron tan ilógicos en su concepción religiosa como en su política, pues siguieron siendo a la vez paganos y católicos militantes». Pero esta aparente falta de lógica desaparece tan pronto como se ha comprendido que al humanismo, por las razones que hemos expuesto, no le incumbía una reforma de la religión sino una actitud fundamentalmente distinta: ese «paganismo» deísta que se lleva bien con cualquier religión, porque o bien las despoja de su contenido metafísico o bien las ignora por completo. El humanista no cambia de confesión porque, en el fondo, ella le es por completo indiferente. Profundamente desafecto a cualquier disputa religiosa (Valla es una excepción), y esto a causa de sus inclinaciones no religiosas, la pertenencia puramente exterior a la Iglesia no es para él otra cosa que un deber moral hacia la opinión pública, sea por respeto, por pacifismo o para no poner en peligro el dominio espiritual de la Iglesia sobre las inquietas masas populares. De ahí la tolerancia del humanismo hacia las religiones existentes. Ya en el siglo XIV, Marsilio de Padua proclama públicamente que la Iglesia no tiene derecho a ejercer coacción alguna sobre las conciencias. Este monje agustino está influido por Petrarca. Al igual que Petrarca, Bocaccio es un «pagano», pese a que en los últimos años de su vida se reconcilió con la

[104] *Thomas More und seine Utopie* (Tomás Moro y su Utopía), 1888.

religión de manera harto insincera y para prevenir dificultades. Hacia fines del Renacimiento, Maquiavelo y Bodin sostienen la idea de la tolerancia. En los tiempos posteriores a Boccaccio es cada vez más raro que los humanistas se declaren de manera franca contrarios a la religión. Nada más característico en este sentido que la conducta del propio Boccaccio, quien al comienzo se mofa abiertamente de las sutilezas incomprensibles y en apariencia filosóficas de la teología, pero después se esfuerza por comportarse como un buen cristiano. Mas la línea escéptica ya comenzada sigue su curso. Un importante discípulo de Marsilio es Salutati, humanista florentino y canciller de Padua. Salutati supera aún a su maestro en libertad de pensamiento, pues no solo acepta sino refuerza su interpretación del milagro como una fábula destinada a educar moralmente. Supone que en las *Sagradas Escrituras* se reconoce una amalgama de preferencias y flaquezas producida por el hombre, y en la forma alegórica no ve otra cosa que un mero medio de exposición. A pesar de sus opiniones críticas y conscientemente estoicas, su posición como funcionario público obliga a Salutati a manifestarse de cuando en cuando como cristiano. Su protegido Leonardo Bruni, el más importante de los platónicos humanistas de su época, se distingue, justamente por este escepticismo, del platonismo de orientación cristiana que encontramos en la posterior decadencia humanista.

Ciertos informes revelan que en la primera mitad del siglo XIII existe en Florencia un escepticismo religioso generalizado. Ya en los tiempos de Dante circula el averroísmo como corriente espiritual epicúrea, de fuerte matiz secularizante. La principal característica del averroísmo es su interés por la naturaleza y sus misterios. Acerca de la Venecia del siglo XIV se dice que numerosos médicos, físicos y astrónomos se inclinan por la concepción averroísta del mundo y la naturaleza. Constituyen sociedades cerradas. No es casual por cierto que el pensamiento urbano del siglo XIV descubra en Averroes oportunos puntos de partida y que nazca una corriente de pensamiento humanista e ilustrada de la cual hoy no sabemos mucho porque ha dejado pocos escritos. A causa de las amenazas de persecución, los averroístas forman en Venecia una asociación secreta; por esa misma razón, y a fin de disponer de un medio para acomodarse y enmascararse, desarrollan la teoría de la «doble verdad» (como ya antes lo habían hecho los nominalistas), según la cual la verdad religiosa y la verdad que procede de la experiencia significan cosas distintas y pueden existir una junto a la otra. El averroísmo se extiende también por el resto de Italia, por Francia e Inglaterra, donde se mantiene largo tiempo como un elemento conjugado con el humanismo. En

las clases altas de la sociedad francesa se manifiesta, en general, una fuerte tendencia hacia el libre pensamiento. El librepensador florentino Pietro Strozzi pudo fundar «una especie de escuela» en la curte francesa (Ranke). De hecho hay que entender a los averroístas como un fenómeno colateral del humanismo, como lo prueban su marcado individualismo, su escepticismo naturalista y su concepción hedonista y estética de la vida. También desde otra dirección se intentó fundar una concepción del mundo escéptica en el plano religioso. En el siglo XIV se opone a la la Iglesia un misticismo escéptico fundado en Platón. Así como el averroísmo, también el platonismo del Renacimiento era una doctrina aristocrático-burguesa con un contenido a la vez naturalista y especulativo. En esta época todavía la observación empírica de la naturaleza y la filosofía natural especulativa no se excluían mutuamente. También el nominalismo tardío, en la forma de la escuela de Occam, pertenece en verdad al Renacimiento. El occamismo tuvo un efecto verdaderamente revolucionario y preparó el camino para la ciencia de la naturaleza. A pesar de las muchas indicaciones útiles que se proporcionan, con frecuencia no se comprende todo el significado de esta cooperación que durante el Renacimiento se establece entre el pensamiento científico-natural y el pensamiento especulativo. Por eso en innumerables ocasiones se ha reprochado hasta el día de hoy a Jean Bodin (muerto en 1596), el gran teórico renacentista del Estado, enredarse en una profunda contradicción, ya que si por un lado en sus *Siete diálogos* –por lo demás, fiel a su modo de pensar racionalista– sostiene con toda consecuencia el punto de vista de la tolerancia religiosa, por el otro proporciona en su *Demonomanía* una investigación sobre el mundo sobrenatural y recomienda que se persiga a quienes voluntariamente entren en relación con malos espíritus. Pero dirigiéndole esa recriminación transferimos nuestro propio mundo conceptual a épocas que sin duda conocían ya un modo racional de ver las cosas, pero no poseían los medios científico-naturales suficientes para explicarlas. Para el hombre del Renacimiento, racionalización significa sin duda resolver de acuerdo con el entendimiento los innumerables enigmas replanteados de continuo por los «misterios» de la naturaleza, pero se trata de un mero entendimiento especulativo-intuitivo. Para el Renacimiento, la especulación intuitiva que practica el entendimiento todavía es, en gran medida, el instrumento indispensable para investigar la naturaleza y sus leyes. Hoy sabemos que este instrumento es insuficiente. Pero la característica histórico-espiritual decisiva de esta especulación consiste en que ella cree servirse de medios puramente racionales y empíricos, y por lo tanto está convencida de que no tiene contacto alguno con el mundo de la metafísica. Pero esto no impide que el

hombre renacentista, de acuerdo con dicha insuficiencia de su metodología científica, sin quererlo traspase continuamente los límites de la experiencia: así, por ejemplo, cuando admite la existencia de espíritus y otras fuerzas ocultas. Por eso puede ocurrir que los mismos ideólogos que rechazan el milagro como algo perteneciente al mundo metafísica se consagren a la astrología, o que, como Bodin, tengan suficiente espíritu crítico para negar a la astrología todo derecho a existir, pero en cambio sigan convencidos de que en la naturaleza existen fuerzas fantasmales que suscitan la enfermedad, la locura y demás calamidades. Las aparentes contradicciones del pensamiento de Bodin, la aparente incompatibilidad entre su racionalismo, que impone una rigurosa disección de todas las cosas, y su animación de la naturaleza con demonios y brujas –lo que incluso lo lleva a convertirse en juez en cuestiones de brujería–, constituye un fenómeno completamente «normal» en una época anterior a la era de la ciencia natural propiamente dicha. Los matices, empero, son numerosos. Si, por ejemplo, los pensadores de orientación platónica se inclinan por lo general más a la especulación de filosofía natural, en cambio en los averroístas es decisiva en alto grado la tendencia a un empirismo estricto, pues ellos atienden mucho más que los platónicos «a la percepción sensible y a la lógica». Por otra parte, aristotélicos de rigor lógico tan estricto como el averroísta Siger de Brabante (muerto en 1282) afirman que hay un nexo entre la posición de las estrellas y el destino del hombre. Solo algunas voces aisladas, más críticas, como la de Roger Bacon (muerto en 1294), exigen un método de investigación consecuentemente «experimental». Esto sólo representa, empero, el comienzo de esa transformación paulatina por medio de la cual más tarde, en Padua, la astrología es suplantada por la astronomía. Antes las cosas se presentaban en forma completamente distinta. Aun espíritus que profesaban ideas epicúreas veían en la astrología una rama importante de la ciencia. Al fundarse la universidad de Florencia se estableció una cátedra de astrología, y el astrólogo que formaba parte de su gobierno tenía en él una posición de prestigio.

Al mismo tiempo se hace cada vez más profundo el abismo que separa el humanismo de la teología, sin que, empero, por las tazones ya citadas, se llegue a enfrentamientos graves. Voigt[105] señala correctamente que el humanista y monje Antonio da Rho se distingue de los otros humanistas en que produce obras teológicas, pero esto sólo ocurre porque, en realidad, él es teólogo y solo de paso «gramático». En la gran corriente del humanismo «pagano», figuras como las de Giovanni Villani, humanista profundamente

[105] *Op. cit.*

religioso, se presentan como excepciones. Por cierto que no se combatió oficialmente la idea de la creación y del gobierno del mundo por Dios, pero de tanto mejor grado se la silenció y se la «olvidó». Allí donde era ineludible tomar posiciones, se recurría al auxilio de referencias generales y de subterfugios. Así, por ejemplo, Guicciardini declina toda clara toma de posición haciendo notar que las cuestiones acerca de cosas sobrenaturales, que no se ven, configuran una empresa absurda. Prudencia y carácter pacífico constituyen, en general, un rasgo básico del humanismo. Es totalmente típico el que Leonardo Bruni exhorte al cauteloso escéptico Poggio a ser aún más precavido. Los humanistas que se manifiestan en forma abierta y valiente son relativamente raros. Sin embargo, también tenemos ejemplos de tal actitud. Solo citamos a Nicoli y a Filelfo, quien declara a los sacramentos obra del hombre, a Eneas Piccolomini, el obispo de Siena, quien apela abiertamente a Séneca y a su opinión según la cual Dios es cada uno en sí mismo, y a Cosma Raimonde, de Aviñón, quien como Valla –el potente librepensador anticlerical–, defiende la ética de Epicuro. El sensacional escrito de Valla sobre la falsificación del legado de Constantino[106] fue republicado después por Hutten y utilizado por él en su lucha contra la reacción eclesiástica. El travieso humanista Becadellí no solo canta a la voluptuosidad sino que se mofa abiertamente del ascetismo monacal. En 1468, el papa Paulo II inicia una persecución contra la Academia Romana de Pomponius Laetus y contra su herejía pagana.

Los humanistas celebran todo debilitamiento de la influencia papal. Sin embargo, el humanismo rechaza la Reforma –aun el humanismo alemán, que al comienzo se había sumado a ella con entusiasmo–, porque ella divide al pueblo en partidos religiosos y, en definitiva, vuelve a poner en primer plano la cuestión religiosa. Tampoco Moro es aquel «católico» que la posteridad reconoce como tal a causa de su muerte tras el martirio que él sufrió supuestamente al servicio del papa. De hecho, el punto de vista religioso cumple un papel muy subordinado en sus teorías del Estado y de la sociedad. No se necesitaba mucho para entrar en un conflicto «religioso» con Enrique VIII –quien, como es sabido, con harta facilidad pronunciaba sentencias de muerte–, conflicto tras el cual se ocultaba, en verdad, una causa de divorcio. Al catolicismo de Moro hay que entenderlo más bien a partir de su tolerante deísmo, al igual que en el caso de los otros humanistas.

[106] Ya Otón I (936-973) considero que era una falsificación el legado de Constantino; también Otón III (996-1002). H. Benrath, *Der Kaiser Otto III* (El emperador Otón III), 1951.

En efecto, Moro rechaza el ascetismo monacal, la fe en los milagros y el celibato. En el fondo, lo que determina a los humanistas a perseverar en la confesión religiosa es su indiferencia frente a cualquier contenido de esa índole, al que solo estiman desde el punto de vista de su utilidad y de su valor pedagógico, así como su interés por preservar la moral popular.

Con la decadencia del Renacimiento italiano es mucho lo que cambia en este sentido. La Academia Medicea es el santuario del rechazo del «materialismo y el panteísmo». El pensamiento humanista se amalgama con elementos cristianos, bajo la forma de la platonización del cristianismo llevada a cabo por Ficino y Pico della Mirandola. Casi todo el humanismo florentino de la misma época muestra una tendencia semejante. Es claro que también siguen obrando por doquier ideas auténticamente humanistas, pues se trata de una típica época de transición. Maquiavelo y Guicciardini son aún humanistas puros, aunque en el primero hay un evidente sesgo pesimista que señala hacia un nuevo desarrollo. También Ficino y Pico siguen siendo aún, en puntos esenciales, humanistas puros. Ficino defiende con tenacidad el programa político de la democracia aristocrática, distinguiéndola de la tiranía, por una parte, y del «reinado del populacho», por otra. Contra la astrología, Pico defiende la libertad de la voluntad. Este fortísimo rechazo de la astrología deja, es cierto, la impresión de que Pico en última instancia querría restaurar un punto de vista opuesto al de la ciencia de la naturaleza, lo cual se ajustaría perfectamente a su misticismo platónico y cabalista. Ya hemos dicho que estos humanistas apoyan después al fanático retrógrado Savonarola. Pero se trata solo de los primeros indicios de una transición. Todavía en 1506 encontramos al papa humanista Julio II empeñado en erigir un Panteón en el lugar de la Basílica de San Pedro; León X tiene ideas no menos humanistas. En una época en que la teología comienza en Alemania a sustituir al humanismo –que, a decir verdad, recién acababa de poner el pie en aquella tierra–, el humanismo italiano, que ya presenta síntomas de decadencia, aún reúne la. fuerza necesaria para oponer resistencia a la teología. La teologización del humanismo es, en Alemania, un síntoma de su juventud y su debilidad; en Italia, de su descomposición y decadencia. En Alemania pronto no quedará casi nada del humanismo libre de teología; en Italia todavía conservará por largo tiempo una influencia considerable.

Antes de exponer el modo en que las clases inferiores, cuya religiosidad era muy profunda, así como su vanguardia ideológica –las sectas–, se ligaron con esas tendencias a la racionalización del espíritu que acabamos de señalar, queremos considerar el problema de Maquiavelo, que pone de manifiesto la tradicional insuficiencia que exhiben la conceptualización del Renacimiento y la interpretación de ese autor.

6. Aportes para la interpretación de Maquiavelo

En 1859, Robert von Mohl[107] escribía:

> «Experimentamos ante el secretario privado florentino y sus obras la misma perplejidad que ante un enigma no resuelto».
>
> «El ensayo que Ebeling emprende en su libro *Machiavellis politisches System* (El sistema político de Maquiavelo) consiste en tomar de las obras de este enunciados (...) aislados y entenderlos al pie de la letra según la significación habitual. Este método ofrece la ventaja de entregarse a las ideas sin ninguna adaptación ni desfiguración; pero con ello en modo alguno nace una totalidad científica ni tampoco se nos introduce en la comprensión».

Y en otro pasaje dice Mohl:

> «Después de que tantos se han propuesto este objetivo –dilucidar el enigma Maquiavelo– (...) apenas si es posible imaginar que aún se pueda descubrir algo nuevo».

Desde entonces ha transcurrido un siglo y todavía hoy predomina la opinión de que, en el fondo, nada nuevo se puede decir sobre Maquiavelo. Cuando en 1945 se anunció y saludó la aparición de un nuevo libro sobre Maquiavelo, el de Muralt,[108] destacándose que el autor tenía el coraje de romper con prejuicios tradicionales y mostrar el sesgo fuertemente democrático del pensamiento de Maquiavelo, se pudo abrigar la esperanza de que, por fin, la investigación académica declarase la guerra a los eternos malentendidos. Hasta ese momento la investigación sobre el sentido y la esencia de la obra de Maquiavelo apenas si había podido dar algo más que una explicación concienzuda dentro de su tipo, pero insuficiente por completo, pues se quedaba atascada en aspectos puramente documentales y filológicos. También se han intentado algunas investigaciones sociológicas, pero su falta de relación con el enfoque dialéctico de la totalidad, y la arbitrariedad que de ello resulta, las vuelve todavía menos utilizables. Sin embargo, también Muralt nos defraudó. Su libro, por lo demás muy inteligente, se agotaba en dar vida al republicano Maquiavelo y en matar al absolutista apoyándose en una investigación comparada de su obra, es decir, en hacer desaparecer al segundo frente al primero con la habilidad de un prestidigitador, dejando

[107] *Enzyklopädie der Staatswissenschaften* (Enciclopedia de las ciencias del Estado), 1859.
[108] J. von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke* (La idea del estado en Maquiavelo), 1945.

esfumarse a aquel como una fantasmagoría. En este resultado se ejemplifica en forma brillante adonde lleva confundir la investigación y la crítica filológicas y de fuentes con la historiografía. De la obra de un genio todo puede probarse y demostrarse, pero la comprensión histórica de ella solo puede lograrse haciendo derivar su espíritu del espíritu de su época, y sus presuntas «contradicciones» de las contradicciones de su tiempo. Ya el viejo Gervinus se hizo culpable de falsear el pensamiento de Maquiavelo cuando, a la inversa de lo que se ha visto, emprendió simplemente la tarea de probar que el espíritu de *Il principe* absolutista también se halla en los *Discorsi,* negando así por completo al Maquiavelo democrático en beneficio del Maquiavelo absolutista. Pero esto ocurría en el año 1883, cuando aún no se había perfeccionado un método sociológico-dialéctico. Y antes todavía, Spinoza también resultó confundido por la aparente contradicción entre *Il principe* y los *Discorsi;* intentó solucionar ingeniosamente el problema considerando a *Il principe* como una «sátira» que no se debe tomar en serio. Esta explicación, por lo menos, no tenía como base ningún intento de disponer de la verdadera concepción de Maquiavelo según las propias necesidades.

Con nuestro análisis de la sociedad renacentista, del absolutismo progresista y del humanismo, se puede comprender el pensamiento de Maquiavelo sin caer en contradicción y sin tener que descuidar uno u otro de sus aspectos. Hemos visto cuán poco se excluían en el Renacimiento los intereses burgueses-liberales y el señorío absoluto. En medida todavía mayor –porque responde a un punto de vista más maduro–, las ideas liberales que Maquiavelo formula en los *Discorsi* constituyen una unidad indisoluble con las ideas absolutistas de *Il principe,* aunque su autor no haya podido formular esta unidad de los contrarios de manera lo suficientemente clara para nuestra comprensión moderna. Ya según, lo exterior, debe llamar la atención que Maquiavelo redactase ambas obras en la misma época (!).

Nadie que se haya familiarizado seriamente con el espíritu renacentista puede dudar de que ni para Maquiavelo ni para otros pensadores de su época existió la contradicción que le imputan épocas posteriores. Aquí conviene recordar a Marsilio o a Bodin, el primero *y* el último de aquellos grandes pensadores que se ocuparon del problema del Estado y representaron con pureza el espíritu del Renacimiento. De ambos, Marsilio es ideológicamente más complicado. Al igual que Wiclef, Villon y Moro, está influido por las clases bajas de la sociedad urbana, en especial por el espíritu de las sectas. Pero Marsilio también recoge el punto de vista absolutista en su teoría del Estado. En el capítulo 14 de la primera parte de su *Defensor pacis* (Defensor de la paz)

se declara expresamente partidario de admitir la necesidad de que el príncipe ejerza un gran poder; y sus ideas absolutistas hasta lo llevan a subrayar las ventajas del gobierno de un príncipe único frente al ejercido por varias personas. ¿Cómo pueden ser compatibles la doctrina democrática radical de Marsilio, que proclama la soberanía del pueblo, y su defensa del poder absoluto de los príncipes? El propio Moro, que lleva sus concepciones democráticas aún más lejos, hasta alcanzar consecuencias socialistas, se halla bajo la influencia de su época cuando defiende la monarquía. Y en modo semejante, Erasmo piensa de manera completamente humanista cuando exige que los príncipes ejerzan con fuerza su dominación, si bien han de suavizarla con sabiduría.

Una confirmación especialmente interesante de nuestro modo de ver se halla en Claude de Seyssel, quien en su obra *La gran monarquía en Francia,* escrita en 1519, desarrolla al mismo tiempo una concepción por completo absolutista y otra democrática. Hasta la edad de cincuenta años, Claude de Seyssel fue profesor de derecho en Turín. Cuando Luis XII conquista los territorios dominados por Milán, él pasa al servicio de Francia. En 1504 viaja a este país y se convierte en consejero real. Escribe su libro bajo el reinado de Francisco I. Se lo podría caracterizar como un Leibniz político, pues expresa la idea de que las instituciones del Estado francés son las mejores que pudieran existir. Pero es característico lo que encuentra loable y lo que recomienda a los gobiernos. La soberanía real debe ser absoluta; sin embargo, en su proceder debe estar determinada por tres fuerzas: por la religión, de la que el rey debe ser devoto, al menos en apariencia; por la justicia y por las leyes, que el mismo rey promulga, pero que deben ser ratificadas por el Parlamento[109] y por los Estados Generales. También es deber del rey proteger al pueblo de la opresión y las humillaciones que pudieran inferirle las clases más altas. (En este punto Claude de Seyssel recuerda al padre Mariana, el jesuita español de ideas democráticas.) En relación con esto tampoco debemos olvidar que ya el canciller florentino Salutati (1375-1404) escribe su *De tyranno* sin rechazar, empero, la soberanía de los príncipes. Encontramos una contradicción semejante en Bodin, aunque en este, así como en Maquiavelo, se trata de la unión de un punto de vista burgués-liberal con un punto de vista absolutista, y no de concepciones democráticas radicales. En relación con esto debemos tener en cuenta que el desarrollo del Renacimiento francés es más tardío; si en su línea ascendente no dura tanto como el Renacimiento italiano, sus repercusiones son, empero, de duración mayor. Bodin nace en Angres en

[109] En Francia, los «parlamentos» fueron los tribunales supremos hasta la revolución de 1789.

1530, poco más o menos en el momento en que Maquiavelo y Moro terminan sus vidas. En París, adonde se traslada en 1561, perdura una fuerte atmósfera renacentista. Aquí escribe, en 1566, su primera obra. En 1596 muere víctima de la peste. Favorito de Enrique III, se atreve a defender con energía la tolerancia, y en su papel de diputado practica una oposición no menos vehemente. Ya hemos dicho cómo hay que evaluar su creencia en fantasmas y en brujas. Lo mismo que en el caso de Maquiavelo, podríamos preguntar por el modo en que se concilian esta actitud opositora y las ideas del célebre teórico del absolutismo. Y según ya sabemos, la respuesta solo puede ser esta: las condiciones liberal-burguesas son en un todo compatibles con cierta forma de absolutismo. Esta forma es mencionada expresamente por los humanistas: es la dominación no tiránica del príncipe, es decir, el poder que actúa en interés de la mayoría y, hasta donde sea posible, cuenta con el asesoramiento de funcionarios y sabios burgueses.

Bodin se da a conocer de la manera más clara como pensador renacentista justamente con su muy discutida teoría de la soberanía del Estado. En efecto, la funda sobre la estricta diferenciación entre el soberano, que tiene todo el poder en sus manos, y el tirano, que, a diferencia de los príncipes con derecho al gobierno, no encauza su poder según el interés de la totalidad, sino que abusa de él poniéndolo al servicio de sus fines personales. El príncipe absoluto propiamente tal se distingue en esencia del tirano por el hecho de que aquel identifica su soberanía con la del Estado, lo cual para Bodin equivale a decir: con la soberanía de la sociedad. No solo por su actitud política, sino también por su identificación de la soberanía del príncipe con la de la sociedad, hay que incluir a Bodin entre los «moderados». Justamente por esto se halla en fuerte antagonismo con el teórico absolutista de la reacción, Hobbes, quien no establece diferencia alguna entre el soberano y el tirano; pero Hobbes ya se halla fuera del Renacimiento: la lógica humanista le es extraña.

También la indiferencia de Bodin frente a las controversias y tendencias religiosas –sin excluir la calvinista, que hacia esta época penetra profundamente en las filas de los espíritus progresistas– responde a la actitud del humanismo. En su polémica contra Renz, Bezold[110] ha atribuido a Bodin una profunda simpatía por el calvinismo; que ello no puede ser cierto lo prueban ya las tendencias deístas y librepensadoras de este autor, así como sus exhortaciones a la tolerancia, sencillamente incompatibles con un auténtico

[110] F. von Bezold, *Aus Mittelalter und Renaissance* (De la Edad Media y el Renacimiento), 1918.

modo de pensar calvinista. También resultaría de todo punto inconciliable con una fe calvinista estricta la construcción bodiniana de una religión natural originaria, cuya existencia primitiva sostiene él en sus *Siete diálogos,* que circularon por vía clandestina. Si Bodin mostró simpatías –totalmente pasajeras– por el calvinismo, esto sólo puede relacionarse con el hecho de que, de acuerdo con su punto de vista tolerante, lo alegraba toda oposición al dominio exclusivo de la Iglesia católica. Por otra parte, la siguiente restricción, que el propio Bezold introduce, nos muestra cuan difícil le es sostener de manera consecuente la existencia de un «fuerte sesgo calvinista» en las concepciones de Bodin:

> «En todo caso, el autor de la *Demonomanía* ya tenía tras sí una serie de cambios v resultados, que, sin alcanzar aún una liquidación de lo religioso, lo llevaron a rebasar los límites de cualquier cristianismo confesional».

Pero esto significa que, en definitiva, Bodin expresa tendencias que permiten reconocerlo como un pensador todavía muy influido por el humanismo, como uno de los epígonos de la cultura renacentista, lo cual concuerda de manera cabal con el resto de sus ideas. Pese a su indiferencia hacia las religiones positivas, Bodin, como todos los humanistas, estaba convencido al mismo tiempo de la utilidad práctica que la educación religiosa tiene para el Estado y la familia. En esta época tardía del Renacimiento francés, que coincide con el ascenso de la burguesía calvinista manufacturera, la teoría del Estado de Bodin provocó tanto escándalo porque ya había nacido el derecho natural revolucionario y monarcomáquico, frente al cual, para muchos de sus contemporáneos, el pensamiento de aquel se alzó como el de un reaccionario. Por eso ya en su época Bodin fue mal comprendido. Su tardía aparición como teórico humanista del Estado le deparó el destino de tener la mala fama de reaccionario entre las nuevas fuerzas burguesas. En el Parlamento inglés se lo mencionó y reprobó expresamente como defensor del absolutismo real. Pero el modo de pensar de Bodin fue fundamental-mente progresista; en favor de ello hablan las referencias que hemos dado acerca de su verdadera actitud política y teórica, así como el hecho de que los juristas alemanes lo combatieran porque su opinión, como dice muy bien Hancke,[111]

[111] E. Hancke, *Bodin,* 1894.

> «contrastaba con la situación de su patria», es decir, naturalmente, con el atraso imperante en Alemania. A los ideólogos del absolutismo alemán no les resultaba agradable que Bodin se negase a admitir «que la voluntad del soberano puede elevar cualquier enunciado a la categoría de ley» (C. Schmitt).[112]

Según Bodin, esto sería tiranía. Para él –prosigue Schmitt–, la diferencia entre el tirano y el soberano legítimo se halla en que este respeta por principio la organización administrativa existente y solo en casos de excepción toma medidas dictatoriales. Sin embargo, también es correcta la comprobación de Freund[113] acerca de la teoría renacentista del Estado, aplicable válidamente al pensamiento de Bodin, a saber: que ella

> «funda la doctrina de la soberanía y la omnipotencia del Estado, el cual imparte normas para todos los actos de sus súbditos mediante un ordenamiento exterior e impuesto, no mediante un ordenamiento natural innato».

Bodin es, pues, el sistemático genial, el teórico que lleva a su perfección la idea renacentista del carácter indispensable del absolutismo moderado en sentido burgués. Pero todos los momentos característicos que encontramos en el pensamiento de Bodin también existen en el sistema de Maquiavelo. Lo que distingue a ambos pensadores entre sí es, además de sus características individuales en cuanto a la forma de exposición y de comprensión, su dependencia de los problemas político-prácticos de sus respectivos países. De acuerdo con la situación política de Italia, Maquiavelo desea que una personalidad fuerte se coloque en la cima del Estado y que pueda unificar Italia en contra del papa y del emperador, así como establecer una vida nacional libre desde el punto de vista burgués, si bien controlada por el poder del príncipe.

> «Si no nos engañamos –escribe Burckhardt– fue la secularización del Estado eclesiástico, ansiada por él, el fundamento esencial de la secreta simpatía con que trató al gran criminal [César Borgia]; de César, y de nadie más, podía esperar que "arrancara el hierro de la herida", es decir, que aniquilase al papado, la fuente de todas las intervenciones y de toda la desunión de Italia».

[112] *Die Diktatur* (La Dictadura), 1928
[113] A. Freund, *Die Idee der Toleranz* (La idea de la tolerancia), 1927

Para Maquiavelo, César es ese hombre de acción que, por su posición y su energía, es capaz de prestar a Italia el servicio de unificarla. Para el caso es indiferente que Maquiavelo hubiera examinado plenamente a César Borgia y lo midiese o no según su ideal del príncipe; lo que importa es que nos ha transmitido este ideal, que se nos presenta muy claramente perfilado. La veneración que Maquiavelo siente por Luis XI y Francisco I de Francia, así como por Fernando el Católico de España –es decir, por los príncipes del Renacimiento marcadamente progresistas–, lo une a las filas de aquellos humanistas que rinden homenaje al absolutismo progresista burgués. Por lo demás, Maquiavelo observa y analiza el Estado en forma análoga a como el Renacimiento comienza a hacer disección del cuerpo humano y a observar empíricamente la naturaleza. En los escritos de Maquiavelo se mezclan comprobaciones de índole objetiva –en especial en *Il principe*– con perspectivas teóricas, de modo tal que no se puede separar fácilmente unas de otras. También esto ha contribuido mucho a crear confusión en torno de este autor.

Algunos investigadores se han preguntado si Maquiavelo tenía la intención de describir el Estado tal como existía realmente en su época o un Estado tal como debía ser, o sea tal como él lo deseaba. Se trata del problema de la preponderancia del enfoque real (causal) o del enfoque normativo en la obra de Maquiavelo. En sí, esta pregunta es muy justa, pero ocurre que precisamente no se la puede plantear respecto de Maquiavelo, lo cual pone de relieve una diferencia suya respecto de Moro, por ejemplo. Ni Maquiavelo tenía conciencia de la oposición entre la ciencia causal y la ciencia normativa, ni necesitaba de ella. Pues, para él, la representación normativa ideal que se forja de la realidad coincide perfectamente con ciertas condiciones ya realizadas en su época, que él había observado en forma exhaustiva. Las analiza y las describe refiriéndolas de manera directa a la situación de Francia, por ejemplo, o bien universalizándolas teóricamente; de tal modo obtiene el ideal cuya materialización desea para Italia. Este ideal es el Estado del absolutismo progresista con las dos tendencias opuestas que le son inherentes y que apuntan, por una parte, a la salvaguardia de los intereses de la «república», según dice Maquiavelo, y por otra a la dominación absoluta y centralizadora. Para Muralt –que, en lo metódico, procede igual que la mayoría de los demás investigadores de Maquiavelo–, la aparente contradicción entre estas dos tendencias es insoluble. De ese modo, a pesar de todos sus esfuerzos por lograr una nueva interpretación, se atasca en el antagonismo entre monarquía y república, que él cree descubrir en los escritos de Maquiavelo.

Sin embargo, la verdadera opinión de este surge con bastante claridad de los pasajes pertinentes, que Muralt cita solo en forma parcial. Tal es el caso, por ejemplo, del siguiente:

> «Es una regla general que nunca, o solo raramente, una república o un reino se constituyan bien desde el principio, o que reciban formas nuevas que se aparten por completo de las existentes, si esto no ocurre por obra de un individuo que sea el único que posea el poder y de cuyo espíritu procedan todas las leyes e instituciones».

Así, pues, Maquiavelo no tiene reparos en ligar la fundación de una república –palabra que emplea en el sentido de *res publica*– con el poder exclusivo de un único hombre. En el fragmento que sigue se puede reconocer, con mayor claridad aún, que en Maquiavelo república y autocracia no se excluyen:

> «El sabio legislador de una república, que tenga la intención de servir, no a sus propios intereses, sino al bienestar general; no a su propia descendencia sino a la patria común, debe, pues, esforzarse por disponer él solo del poder, y nunca un claro entendimiento podrá censurar a un hombre por el acto extraordinario que ha llevado a la fundación de un reino o a la constitución de una república».

En los *Discorsi* se presenta con más claridad que en *Il principe,* aunque también sirve de base a este, la diferencia entre el tirano y el «sabio soberano» absoluto, al cual le está permitido, por cierto que en interés de la mayoría, todo lo que sirva para alcanzar determinados objetivos. En tanto en sus análisis va entretejiendo descripciones de sucesos observados, Maquiavelo siempre piensa en el príncipe pertrechado con todos los medios del poder y que, pese a ello, no es un tirano. Así, disculpa que Rómulo asesinase a Remo de la siguiente manera:

> «Rómulo merece que se le perdone la muerte de su hermano y compañero de gobierno; el motivo de su acción fue el bienestar general, no el afán de poder: que esto fue así lo prueba el hecho de que inmediatamente estableciera un senado del cual tomó consejo y en cuyos puntos de vista basó sus propias decisiones (...) Este es un signo seguro de que todas las instituciones primeras de la ciudad eran más adecuadas a la libertad y la igualdad (!) que al absolutismo y la tiranía».

Esto es suficientemente claro. Pero Maquiavelo sigue diciendo:

> «Moisés, Licurgo, Solón y Agis no fueron otra cosa que autócratas (!) al servicio de la libertad del Estado (!)», [y pudieron serlo] «porque se habían apropiado del poder».

Cleómenes vio que lo que había planeado:

> «hacer el máximo bien a su patria, no podría realizarse si no se procuraba un poder exclusivo, puesto que, a causa de la ambición, innata en el hombre, no podría utilizar a muchos contra la voluntad de pocos».
>
> «Una vez que hubo arrebatado el poder, renovó por completo las leyes de Licurgo».

A la pregunta: «¿De qué modo puede introducirse una constitución libre (!) en ciudades pervertidas?», Maquiavelo da una respuesta manifiestamente «maquiavélica», es decir, que tiene en cuenta a la vez tanto la libertad como la soberanía absoluta. Dice:

> «Para esto no alcanzan los medios ordinarios (...) sino que se debe recurrir a los extraordinarios, esto es, a la fuerza y a las armas, y ante todo hay que llegar a ser príncipe (!) de la ciudad para poder disponer de ella a discreción (!)».

Nunca se insistirá lo suficiente en que cuando Maquiavelo desea que el poder pase a manos de un príncipe fuerte, en realidad busca asegurar condiciones de libertad; allí donde a este príncipe se le ponen obstáculos en su camino o en la realización de sus intenciones, que están en función del interés general, él tiene el derecho a servirse de todos los medios, incluido del fraticidio.

En *Il principe,* Maquiavelo no modifica en absoluto su punto de vista, sino que analiza minuciosamente los medios y las vías de que el príncipe dispone para tomar el poder y afianzarse en él. La gran meta de la unificación de la infeliz Italia, de la que se habla al final de *Il principe,* prueba que también en esta obra Maquiavelo sólo piensa en el bienestar general. Como historiador, pudo observar en su propio país el modo como se conjugaban la autocracia personal desconsiderada y la tutela burguesa.

En Milán había dominado, hasta 1402, Giangaleazzo Visconti, un príncipe que no se arredraba ni ante el asesinato de sus propios parientes, pero acerca del cual el mismo Muralt afirma:

> «Con esto pareció desplegar grandiosas fuerzas creadoras de construcción y de activación económica. Se jactaba de haber creado un Estado que se extendía de uno a otro mar; con ello promovía en modo extraordinario el tráfico desde el mar Tirreno hasta el Adriático. El puente tendido sobre el Tesino, cerca de Pavía, es todavía hoy un magnífico monumento de esa época. Los comerciantes apreciaban la mano fuerte del eficaz soberano, que les procuraba protección y seguridad. Tomando como modelo el Estado normando que Federico II había llevado a su perfección en Sicilia, el Estado milanés creó una eficaz administración de justicia y las finanzas se organizaron en forma enérgicamente centralista. En el curso del tiempo, todo esto sobrevivió a los cambios de régimen político».

Maquiavelo también conoce bien los marcados rasgos absolutistas del reinado de Francisco I, que él estudia durante sus viajes a Francia. Pero ello no le impide admirarlos. Se podría objetar que en dicha admiración no hay nada extraño, pues eso justamente es el «maquiavelismo». Pero tal «maquiavelismo» adopta un rostro por completo distinto tan pronto como advertimos que, a juicio de Maquiavelo, de la monarquía absoluta «solo es posible hablar en sentido aprobatorio y afirmativo cuando los límites del derecho le impiden convertirse en arbitraria, es decir, en una mera tiranía».[114] Y precisamente esta limitación en bien de la *res publica,* y no por ejemplo la cancelación de la autocracia, significa para Maquiavelo «republicanismo». Tanto en los *Discorsi* como en *Il principe* se alude al mismo príncipe absoluto, que, empero, está al servicio de objetivos «republicanos». La única diferencia entre ambos escritos se reduce a que en *Il principe* se describen sobre todo los métodos para la toma del poder; la brutalidad que les es inherente se reconoce aun como necesaria, y los objetivos liberales rectores apenas se indican; en los *Discorsi,* en cambio, la descripción de las condiciones burguesas deseables, a cuyo servicio el soberano absoluto debe poner su poder, constituye el motivo dominante de la investigación.

Por eso Maquiavelo entiende por «república» simplemente el Estado dirigido por un príncipe que defiende los intereses de la burguesía. Si consideramos el carácter fluido de la terminología de Maquiavelo, es seguro que no incurriremos en error computando esa Francia que él admira entre los Estados que él define como «repúblicas». Así resulta, en definitiva, que la monarquía progresista es para Maquiavelo, lisa y llanamente, lo que él

[114] J. von Muralt, *op. cit.*

entiende por «república». A veces prefiere hablar de monarquía allí donde el gobierno es hereditario, mientras que utiliza el término «republicano» más bien para referirse a un Estado en cuya cumbre no hay un príncipe al que tal investidura le corresponda por sucesión natural. Pero esta es una distinción que atiende más a los aspectos exteriores. En todo caso, es indiscutible que cuando habla de la república, Maquiavelo piensa en último análisis en una nación que se administra a sí misma y que es gobernada directamente por sus mandatarios. Entre el Maquiavelo republicano y el absolutista, la diferencia real es tan inexistente como cualquier preponderancia de uno sobre el otro.

Por una parte, es el «republicano» Maquiavelo quien se entusiasma, durante sus cuatro visitas a Francia, con la monarquía absoluta de Francisco I, porque discierne allí una alianza entre monarquía y burguesía, además de gran seguridad jurídica y libertad para la acción económica; pero es innegable que es el «absolutista» Maquiavelo quien, con el mismo entusiasmo, ensalza la fuerte dominación del rey, aunque no omita señalar que se trata del poder de una monarquía no tiránica. También en otro sentido Maquiavelo representa al típico espíritu renacentista. Como todos los humanistas de tendencia puramente burguesa, odia las sublevaciones y revoluciones; lo mismo que ellos reconoce en la religión una institución necesaria para la estabilidad del Estado. Y como a ellos, a Maquiavelo le es en el fondo extraño el concepto de ley histórica. Muralt insiste con razón en que Meinecke interpreta mal su concepto de necesidad (*necessità*) atribuyéndole la idea de un poder causal que impera sobre la acción. Otra cuestión es si el propio Muralt reconoce los fundamentos del modo de pensar no sociológico del humanismo. Es notable aquel pasaje de su libro donde señala que Maquiavelo no puede abandonar el principio de la libertad de la voluntad –ya sabemos que este representa, igualmente, un momento característico en la ideología del humanismo– ni captar el concepto de *fortuna,* como tampoco el de *necessità,* en el sentido de la legalidad natural. Siempre vuelve a irrumpir el punto de vista indeterminista e individualista, a pesar de los esfuerzos que hace aquel gran pensador por examinar y comprender los fenómenos sociales en todos sus aspectos. Muralt dice acertadamente:

> «En ambas obras, en *Il principe* y en los *Discorsi,* Maquiavelo habla primero del poder de la *fortuna,* que se muestra especialmente allí donde no están preparadas las fuerzas de la defensa (!), pero después insiste en que lo importante está en que aparezca alguien que pueda vencer a la veleidosa mujer que dirige la *fortuna (!)»*

7. El movimiento de las sectas

En la Edad Media, la descentralización económica y la consiguiente debilidad de los poderes laicos en mínimo grado resultan compensadas por la vigencia universal del cristianismo. Cuan poco es la Iglesia una unidad omnicentralizadora lo prueban los esfuerzos de unificación llevados a cabo, en el siglo XI, por la reforma gregoriana. Además, la autonomía de los círculos económicos va unida a la fuerte atadura del individuo respecto de la comunidad: se trata de un colectivismo que asigna irrevocablemente al individuo su lugar y controla sus movimientos. El cristianismo es el recurso ideológico principal para la conservación de ese orden.

En el Renacimiento ocurre justamente lo contrario, al menos tendencialmente. Aun esas ataduras iniciales, los gremios, se debilitan de manera progresiva y caen, por fin, en una relativa insignificancia. La extensión del comercio y el tráfico allende los límites de cada región económica afloja, sin duda, las ataduras medievales del individuo, pero a la vez consolida la consistencia interior de las naciones y de tal modo da lugar al nacimiento del Estado centralista. La Iglesia es reemplazada por el Estado como principio organizador y centralizador. Esa es una de las causas, y por cierto no la más débil, del retroceso de la religión en la conciencia de los hombres. Ella decae hasta convertirse en un instrumento secundario para la educación dentro del más acá, en un mero sistema moral. Una poderosa corriente de sensibilidad escéptica en cuanto a lo religioso, y en parte hasta francamente librepensadora, abre una profunda brecha en la concepción medieval del mundo e irradia sus efectos aun en aquellos círculos llamados a cultivar y conservar las tradiciones escolásticas en bien de la Iglesia. «Con los papas Eugenio IV, Nicolás V y Pío II, el humanismo asciende al trono de San Pedro».[115] Lo mismo cabe decir de Alejandro VI, Julio II y León X. Un deísmo pagano difunde –de manera abierta o solapada– su luz en las cabezas de los hombres cultos o en los estratos sociales que se interesan por la cultura, en aquella época constituidos exclusivamente por las clases superiores de la población urbana.

[115] L. von Ranke.

El pueblo propiamente dicho apenas fue rozado superficialmente por ese fresco soplo. Seguía su propio camino. Por cierto que también volvió las espaldas a la vieja escolástica, pero, alejado como estaba de todo saber humanista y librepensador, siguió cautivo de lo puramente religioso. Se necesitó un proceso de transformación de muchos siglos para que disminuyera algo ese abismo entre el pueblo y la cultura. En el Renacimiento, las ideas de los trabajadores y las de los hombres cultos discurrían paralelamente, sin tocarse. Este fenómeno tenía entonces más fuerza que hoy. El aislamiento en que los estratos bajos del pueblo se hallan respecto de la cultura de la época se pone de manifiesto en un hecho característico: los jurisconsultos y los médicos casi siempre tomaron partido por los grandes mercaderes, es decir, por la clase en última instancia vencedora frente a la nobleza y al pueblo. Las clases pobres de la población, despertadas por el florecimiento urbano, desarrollaron una ideología propia, que se distingue no solo por su contenido sino también por su forma. Ciertos factores exteriores se sumaban como agravantes.[116] En los siglos XIII y XIV, el movimiento de las sectas comprendía perfectamente la necesidad de que sus dirigentes poseyesen una formación intelectual. En sus filas reinaba, en general, un sano interés por las situaciones reales. Pero, a causa de las terribles persecuciones, fue mucho lo que cambió en este sentido. Ya en 1369, el emperador Carlos IV emitió una orden general en la que disponía la destrucción de todos los escritos de los bigardos. Entonces se propagó en las sectas una atmósfera de completa ingenuidad intelectual, en parte por la vida aislada y secreta que llevaban, en parte por su retirada a los valles altos y, ante todo, por la necesidad de escapar del peligro de ser descubiertos, que los inducía a transmitir sus opiniones ya no en forma escrita sino oral. Pronto hicieron de necesidad virtud y miraron con desconfianza, no solo a los eclesiásticos, sino en general a los literatos y «fariseos»; así llegaron a desarrollar la convicción de que toda cultura superior debe ser despreciada. Para justificar esta actitud apelaron a la idea de la igualdad de todos los hermanos en la comprensión de la palabra revelada. Pero tampoco hay que sobrestimar el nivel cultural alcanzado por las sectas en sus mejores épocas. Sin duda existieron hombres de elevadísima cultura, profundamente influidos por el espíritu de las sectas.

[116] *Cf.* L. Keller, *Die Reformation und die alteren Reformparteien* (La Reforma y sus partidos más antiguos), 1885.

Habrían sido los llamados a asumir la conducción del movimiento, pero por lo común –y esto es significativo– no pertenecieron a él. Pensamos en Eckhart, Tauler, Suso, Ruvsbroeck, Francisco, Marsilio y otros.

Pero si es justo reconocer importantes fundamentos del origen de las mencionadas particularidades de la ideología de las sectas, por una parte, en el profundo abismo que existía entre la cultura humanista de las clases altas y las posibilidades culturales de las clases bajas, y por otra parte en el desdichado destino de las sectas, aquellos no son aún suficientes. Hay que ir a planos más profundos. Lo que Mehring dijo cierta vez acerca del proletariado vale también para cualquier otra clase oprimida y, en especial, para los artesanos de los comienzos de la historia burguesa, que, en cuanto clase productiva, desempeñaron en las ciudades aproximadamente el mismo papel social que hoy cumple el proletariado:

> «Sin embargo, durante tanto tiempo se le había negado una vida independiente que sólo se movía como en sueños, sólo luchaba con armas fantásticas para caer luego en crueles desengaños».

Y, de hecho, a pesar de su contenido revolucionario, que apuntaba a modificar la realidad, la trascendencia ilusoria de esta con el auxilio de una concepción religioso-fantástica solo era, a la vez y contradictoriamente, una forma de resignación desengañada a las circunstancias tales como eran, si bien se trataba de una forma adecuada a las condiciones objetivas. Es manifiesta la contradicción interna del pensamiento de las sectas: por una parte, siguiendo la vía de las perspectivas religiosas de la modernidad la secta ejerció la crítica social más aguda que pudiera imaginarse, y por la otra ese recubrimiento de la crítica social con la forma de lo religioso significaba satisfacer la necesidad, entonces semiconsciente, de aceptar al mundo tal como existía de facto, sin esforzarse seriamente por cambiarlo. El fundamento último de esta profunda contradicción residía en el hecho de que para los estratos populares inferiores de la sociedad renacentista habría sido infructuoso, por razones históricas, cualquier intento de echar abajo de veras las relaciones existentes entre las clases, pero al mismo tiempo tales relaciones les producían una fuerte y persistente insatisfacción.

La historia del movimiento de las sectas prueba el dicho de Marx: que la sociedad, en el fondo, solo se plantea los problemas que ella puede resolver. Prescindiendo de pocas excepciones, en que algunas corrientes, favorecidas por circunstancias especiales, pudieron llevar a la práctica sus ideas abstractas al menos hasta cierto punto –por ejemplo, el ala taborita radical del movimiento husita–, las sectas nunca dieron pruebas de haberse propuesto metas que llevasen a una supresión radical de la sociedad de clases, si es que comprendemos de manera cabal la relación, que está en la base de su pensamiento, entre meta ideal y voluntad práctica. Aun allí donde actuaron tendencias campesinas y proletarias –es decir, con mucho las más radicales–, surgieron, en el mejor de los casos, o concepciones propias de un comunismo agrario –esto es, referidas a las propiedad de la tierra, dada «por Dios a todos los hombres para que ellos se sirvan y aprovechen de ella por igual»–, o bien concepciones comunistas que aspiraban unilateralmente a un consumo reglamentado igualitario y no a la supresión universal de la propiedad privada. Pero aun para la conciencia revolucionaria de aquellos siglos solo la tierra podía considerarse usurpada; por el contrario, a la propiedad resultante del ejercicio del comercio o de la actividad industrial todavía se la juzgaba legítimamente «adquirida». Por ejemplo, Tomás Moro imagina su *Utopía,* de organización comunista, prevalentemente siguiendo las líneas del comunismo agrario; de igual modo, Winstanley, el gran crítico social de la Revolución Inglesa, basa su sociedad del futuro en la propiedad común de la tierra. Todavía hacia principios del siglo XIX, Saint-Simon no incluía solo a los obreros sino también a los fabricantes dentro de la clase que vive de su propio trabajo, es decir, la de los «industriales». Pero Saint-Simon, pese a ciertos límites insuperables para su pensamiento, alcanzó ya la idea del estableci-miento de una comunidad socialista sobre la base de la propiedad industrial común. Una consecuencia como esta todavía era extraña para los siglos iniciales de la sociedad burguesa. Dicha circunstancia también ha llamado la atención de Oncken, quien señaló, en su exposición [117]sobre Tomás Moro, que este (en la *Utopía),* «como también otros teóricos y prácticos comunistas, se limita a una forma económica esencialmente agraria».

[117] A. Oncken, *Die Utopie des Thomas Morus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (La Utopía de Tomás Moro. Actas de las sesiones de la Academia de Ciencias de Heidelberg), 1922.

La dificultad existente para la elaboración teórica de proyectos socialistas de sociedades futuras se hace visible ya en el hecho de que todavía era imposible representarse de manera conceptual la propiedad común de los talleres y manufacturas. Pero el límite principal que impedía a las sectas formular un programa revolucionario práctico era la imposibilidad histórica, de principio y dadas las condiciones sociales de entonces, de llevar a la práctica una sociedad sin clases. La voluntad revolucionaria de las sectas se estrelló contra este límite; por eso casi nunca encontraron el camino que lleva a la acción política Sin duda que, por otra parte, hay una crítica de principio –y en esta discrepancia interior se halla lo singular y dialéctico del pensamiento de las sectas– a la sociedad basada en la propiedad privada. Ella apunta, por lo común, a las propiedades de la Iglesia, pero en última instancia se refiere también a las otras relaciones de propiedad. Un ejemplo lo tenemos en el gran *Manifiesto de los taboritas*, de 1431, que:

> «declara a la Iglesia postconstantiniana sede de la herejía simoníaca (es decir, una Iglesia basada en el tráfico de sus cargos y sus bienes); a la interpretación eclesiástica de la Biblia, miserable temor a la gente del pueblo; al diezmo, institución del *Antiguo Testamento* envejecida hace tiempo. El Manifiesto sostiene que las autoridades del Imperio deberían arrancar de la boca de los frailes el hueso de sus propiedades mundanas, a fin de que estos perros mudos pudieran volver a ladrar».[118]

Pero siempre que esta crítica emprende, con alguna consecuencia, la tarea de señalar los males sociales en su raíz, se volatiliza en lo religioso. Por fuerza adopta la forma de una confrontación del estado social del presente con el futuro «reino de Dios», del cual se tiene una vivencia ensoñada y mística. Ese estado ideal de la sociedad, que debería ser alcanzado, no se concibe como fruto de un proceso práctico de transformación que los partidarios de las sectas llevarían a cabo por su propia voluntad, sino como una «redención» que descendería desde la altura de lo trascendente. Muchas veces la esperanza de la redención aumenta hasta tal punto que algunos individuos se entregan voluntariamente presos para aguardar allí el día cercano en que se implantará el reino de Dios. Solo muy raramente la secta encuentra el camino que lleva desde esta pasividad revolucionaria a un trabajo activo. Entre el presente y el

[118] F. von Bezold, *Zur Geschichte des Hussitismus, Kulturhistorische Studien* (Contribución a la historia del husitismo, Estudios de historia de la cultura), 1874.

«reino milenario» se abre un abismo profundo, puesto que falta el eslabón intermedio del hecho práctico. En esto se expresa la sospecha, traducida al plano ideológico-concreto, de que por ahora no es posible transformar la sociedad según los principios inherentes a esa idea de igualdad, de origen pequeñoburgués, artesanal y campesino, concebida según el derecho natural, y que en sí misma y también en virtud de aquellos límites históricos, es concebida de modo harto impreciso. El pensamiento revolucionario de las sectas, penetrado por esta sospecha, si bien es la manifestación ideológica más madura de las clases inferiores de la sociedad renacentista, pierde necesariamente su afinidad con la praxis política. Por tal razón muy rara vez echa a andar por el camino de la acción política: solo lo hace en circunstancias por completo contingentes, especialmente favorables y apremiantes. Las no sectas alcanzaron significación directamente política hasta la primera mitad del siglo XVI, cuando las corrientes reformadoras burguesas las arrastraron y en verdad las impulsaron, cierto es que sin quererlo, hacia una acción independiente. Una vez más mencionemos a los husitas como ejemplo de que la conducta de las sectas, en su primer período, era diferente. Dijimos que, entre las sectas, los husitas constituían una excepción en cuanto movimiento político. Pero tampoco ellos tuvieron desde el principio una actitud política; más bien se politizaron cuando se pusieron en contacto con la insurrección nacional generalizada. Es verdad que se habían decidido por la acción política ya antes y en un determinado estadio de su desarrollo. Pero ella representaba, en primer lugar, una acción defensiva al estilo de las que ya antes se habían podido observar reiteradamente en las sectas como reacción contra las persecuciones; por ejemplo, en el caso de los valdenses o, más tarde, en el Reino de Dios, de Münster. Tampoco poseía intención política la propaganda wiclefiana y lolarda, que en apariencia la tenía en grado sumo y que inflamó la disposición revolucionaria de la pequeña burguesía inglesa, en especial en Londres, así como encendió las grandes insurrecciones campesinas de 1381 y 1450. El papel político que a pesar suyo desempeñó –razón por la cual fue reprimida bajo Enrique V–, atizando la oposición latente de la pequeña burguesía contra la nobleza rural y contra las oligarquías patricias de las ciudades, apoyando a la casa de York, amiga de la burguesía, no figuraba al comienzo entre sus propósitos. Solo aspiraba a preparar a las masas para el inminente reinado milenario de Dios. Ni remotamente se planteaba una revolución social práctica. Pero, puesto que, a pesar de eso o quizá por esa

causa, la crítica social de principio en modo alguno le era ajena y, por el contrario, la ejercía diariamente en forma más o menos desembozada, ella no podía dejar de revolucionar a las masas. Aun «el primer ensayo de alzamiento comunista armado» –como denomina Kautsky a la insurrección armada de Fra Dolcino, el caudillo de los «hermanos de los apóstoles», acaecida en el Piamonte en 1304– fue ocasionado, si no precisamente por el temperamento de Dolcino, sí probablemente por el movimiento campesino que se propagaba al mismo tiempo. «Por entonces el ensayo de una revolución violenta no podía contar solo con los comunistas fanáticos».[119] Pero Kautsky francamente se excede en su juicio acerca de la evaluación del carácter comunista de los hermanos de los apóstoles, lo cual también ocurre con otros puntos de su descripción del movimiento de las sectas; y en esto piensa de una manera no histórica. Ni la crítica a los ricos ni el ideal de la pobreza ni la tendencia a establecer cierta igualdad ascética entre los miembros de la secta tienen algo que ver con la intención, orientada por principios, de suprimir la propiedad privada en el conjunto de la sociedad. No toda crítica social radical es ya «comunista». Con un ropaje radical también puede seguir siendo pequeñoburguesa y reformista.

Por oposición a las revoluciones más antiguas de las sectas, las acaecidas en el siglo XVI, atizadas por el movimiento general de la reforma burguesa, son ya movimientos de índole declaradamente política; es el caso, ante todo, de las acciones de Münzer y Karlstadt, el movimiento de Lippstadt, el Reino de Dios, en Münster, la revolución del anabaptista Wullenwever en Lübeck y el movimiento de los iconoclastas holandeses de 1566; que en verdad no se apoyó exclusivamente en las sectas.

Si se abstrae de ese período excepcional del siglo XVI, se descubre que no es la secta sino el gremio quien asume en la práctica la conducción decisiva de las luchas de la pequeña burguesía. El gremio representa un tipo de organización que, de antemano, se rige sin principios y de manera «no dogmática»; lucha por obtener voz en los asuntos públicos y ciertas reformas sociales, pero no por conmover la sociedad en sus fundamentos. Y hay una fuerza político-revolucionaria que se va constituyendo paulatinamente junto al gremio; ella es esa arena movediza, formada por los artesanos pobres y por

[119] K. Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus* (Los precursores del socialismo moderno), 1947.

el proletariado no organizados, y que a medida que transcurre el tiempo adquiere mayor importancia en las luchas urbanas.

Pero con estas comprobaciones queda ya al descubierto la razón última de la inclinación de las sectas por la mística, entendida esta en su sentido más amplio y no en el que tiene en la historia de los dogmas. Esta mística no era un fenómeno inherente en sentido lógico al pensamiento de las sectas, ni un resultado necesario de sus supuestos teóricos internos. Vista precisamente desde el ángulo teórico, ella se encontraba en la más total contradicción respecto de las tendencias racionalistas que predominaban, junto con las místicas, en el movimiento de las sectas. Cómo fue superada metódicamente esta contradicción, eso lo veremos en el capítulo 9. En todo caso, su existencia es ya una prueba de cómo a las sectas, que tendían revolucionariamente a racionalizar la imagen del mundo, les era imposible alcanzar un resultado claro y no contradictorio, porque desde la praxis de su ser social operaba un factor que forzaba esa tendencia a la racionalización a desviarse hacia lo místico. Y este factor consistía en la necesidad práctica, ineludible, de perseverar dentro de la contradicción entre el mundo presente, al que era preciso resignarse en alguna medida, y la redención futura, sobre cuya base, por otra parte, se debía criticar y condenar el presente. Una concepción tan falta de unidad interna solo era posible, en general, sobre la base de ese desvío hacia lo místico y de ese enclaustramiento en ello. Así pues, en el pensamiento de las sectas las inclinaciones místicas y racionalistas marchan una junto a la otra, se penetran y modifican mutuamente; empero, este carácter contradictorio no se ha generado por casualidad, sino que se corresponde por completo con el carácter contradictorio del ser real de las clases inferiores.

De esta doble contradicción resulta la movilidad interna, implícita en la imagen de las sectas. Indicando sutiles matices, Ricarda Huch[120] ha explicado la peculiar esencia de las sectas a partir de su relación con el mundo circundante:

> «Lo más llamativo, y que de ordinario despierta irritación contra ellas, era la comunidad de bienes que practicaban. Pero no se trataba de una auténtica comunidad de bienes, que no toleraría propiedad privada

[120] *Das Zeitalter der Glaubensspaltung* (La época de la escisión religiosa), 1927.

> alguna, sino de un rechazo limitado de la propiedad en beneficio de los menesterosos».

Por lo tanto, no hay que buscar lo realmente revolucionario de las sectas en ellas mismas, sino más bien en su crítica social general y en su oposición a una sociedad que «veía con buenos ojos a la religión, y en especial al cristianismo, por cuanto Dios había refrendado la propiedad con su mandamiento de no robar».

En consecuencia, no solo por el hecho de que el camino hacia la cultura humanista quedó cerrado para las clases inferiores de la sociedad renacentista hubo de madurar la ideología de aquellas, en cierto modo, hacia atrás, penetrando cada vez más profundamente en lo religioso y remontándose a la pureza de la palabra bíblica; ello se debió también a su repugnancia en aceptar la «facticidad» del ser social, lo cual requería cubrir con un ropaje místico una actitud que en principio era revolucionaria. Ya la primera reacción conscientemente crítica de las clases urbanas inferiores fue una religiosidad exaltada, liberada de cualquier teología eclesiástica, y a partir de la cual se desarrolló con fuerza cada vez mayor una ideología crítica de la sociedad, aunque fuertemente mistificada. Pero, a pesar de todo su apartamiento místico respecto de la realidad, las sectas constituyen un movimiento fundamentalmente revolucionario. Esto ya se reconoce en la forma en que entran en escena y emprenden su proselitismo. Estudiaremos este punto sirviéndonos del ejemplo de los cátaros; nuestra exposición se apoya aquí en la obra de Henry Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*[121] (Historia de la Inquisición en la Edad Media).

Las costumbres de los cátaros eran irreprochables, lo cual fue reconocido aun por los inquisidores. Por lo común se trataba de gente simple, de diligentes campesinos y artesanos. Los teólogos que los combatían se burlaban de esos torpes ignorantes. En Francia se los conocía generalmente con el nombre de «tejedores», porque era entre estos donde la herejía se había difundido más. Incultos e ignorantes como eran, tenían a hábiles teólogos por maestros. Poseían una extensa literatura popular, que se ha perdido en su casi totalidad. Era grande su conocimiento de la Biblia. Enviaban de buen grado a los jóvenes a las universidades y cuidaban de que comerciantes y misioneros esparcieran por doquier sus ideas.

[121] 1905-1913.

«En especial se temía el afán proselitista que los caracterizaba. Ningún trabajo era para ellos difícil en demasía, ningún peligro era bastante grande como para arredrarlos e impedirles seguir difundiendo la fe que consideraban necesaria para la salvación del alma. Sus misioneros atravesaban Europa para llevar la buena nueva a los pueblos sumergidos en las tinieblas; no se cuidaban de fatigas ni los arredraba el destino de sus hermanos en la fe, a quienes veían expiar en la hoguera el ardor de sus creencias. En lo exterior se declaraban católicos, y cumplían ejemplarmente sus deberes religiosos hasta ganarse la confianza del nuevo vecino; entonces, tan pronto como se presentaba la oportunidad, intentaban convertirlo. A lo largo de su camino iban difundiendo escritos, en los que se formulaba con habilidad, sin cargar las tintas, el núcleo de su doctrina. Por momentos no vacilaban en apelar a las ideas supersticiosas de la ortodoxia; así, por ejemplo, cuando enseñaban que esos escritos ofrendarían el perdón de sus pecados a quienes los leyeran con atención y los difundiesen entre sus vecinos, o cuando pretendían provenir del mismo Jesucristo y estar guiados por ángeles. No prueba justamente la inteligencia de los sacerdotes el hecho de que muchos de estos resultasen seducidos por tales papeles, que los campesinos recogían y les llevaban para que los descifrasen. Censurable fue la astucia de los cátaros de Moncoul, quienes hicieron un retrato de la Virgen en el que esta aparecía deforme, fea y tuerta; la explicación que dieron fue que Cristo, para poner de manifiesto su humildad, había escogido como madre a una mujer como aquella. Después salieron con el retrato e hicieron milagros con él, pretendiendo haber estado enfermos y haberse curado con mirarlo. Poco a poco la imagen alcanzó tal prestigio que fue imitada muchas veces y expuesta en iglesias y oratorios, hasta que, por fin, los herejes dejaron traslucir su secreto para gran consternación de los creyentes. Se recurrió al mismo artificio con un crucifijo que solo tenía tres clavos y crucificados un brazo y los pies de Cristo. Esta figura insólita fue imitada, y sobrevino un gran escándalo cuando se descubrió el fraude».

Ya desde sus comienzos las sectas fueron consideradas, por los poderes dominantes, peligrosas para el orden social establecido. En 1209, el papa hizo un llamamiento a la cristiandad para combatir a los albigenses franceses. La historia de las persecuciones a las sectas se extiende a lo largo de varios siglos y es muy profusa. En 1352 se inicia en Alemania una terrible ola de persecución. Más de medio siglo después se persigue a los husitas como herejes, lo que sirvió de modelo para las numerosas campañas de exterminio de herejes emprendidas en este siglo. En 1531 son ejecutados más de mil herejes en Görz y en el Tirol. El duque de Baviera dicta una orden: el que no se retracte será decapitado. No muchos después, Calvino recomienda a Enrique VIII de Inglaterra el exterminio de los anabaptistas. 1550 es el año del «edicto de sangre» en Holanda. Todavía en la Revolución Inglesa, es decir, un siglo después, se reprime a los *levellers* –en cuyo movimiento el espíritu de las sectas había echado fuertes raíces– como enemigos del Estado, si bien es cierto que en un principio se los había tolerado.

Pero las sectas no siempre se opusieron de manera indiscriminada a todas las clases propietarias. A menudo se convirtieron en aliados de aquellas fuerzas que enfrentaban al feudalismo. Ya desde el comienzo a la pequeña burguesía le ocurrió lo que sería habitual en su historia posterior: si las sectas eran utilizadas como ariete para hacer posible la realización de determinados objetivos, cumplido esto se las traicionaba y apartaba. El ejemplo clásico lo encontramos en la reforma gregoriana de la Iglesia, de fines del siglo XI.

> «El punto de partida para la formación de las sectas en la Edad Media lo constituyen la reforma y la revolución gregorianas de la Iglesia. Esta reforma es decisiva en dos aspectos: directamente, en cuanto a la constitución de la Iglesia; indirectamente, respecto de la aparición de las sectas. En ella, el papado canónico y universal se alza en contra de las Iglesias territoriales y señoriales, en las que todos los intereses de la organización feudal se hallaban estrechamente unidos con los del clero, y todas las tareas y los objetivos de este lo estaban con los de aquella; en contra de Iglesias, pues, en las que la imposición del cristianismo al pueblo era obra de los grandes obispos, quienes al mismo tiempo despachaban asuntos de gobierno de todo tipo. Estrechamente ligada con la nobleza por parentesco e intereses; rodeada por vastos séquitos que dependían de ella en lo político y en

> lo económico; complementada por los monasterios, sustentados también por la aristocracia, esa Iglesia –que aun cuando se trataba de velar por intereses estrictamente cristianos imponía sus reformas desde arriba– oprimía, sobre todo en Francia e Italia, a las clases inferiores y al bajo clero. Por eso tales círculos alimentaban una viva oposición contra la Iglesia señorial, en particular de parte de los estratos obreros de las ciudades, que en Francia y en Italia comenzaron a cobrar importancia dentro de aquellas ya en el siglo XI, y sobre quienes recayó el gran movimiento social del aumento de la población y de la acumulación urbanas. Odiaban a la Iglesia, que trataba a las clases inferiores como si fueran serviles, que arrancaba el diezmo de sus señoríos y utilizaba su fortuna, no en bien de los pobres, sino de ella misma o de las necesidades feudales del alto clero. A estos elementos dirigió Gregorio su demagogia, aliándose con ellos contra la Iglesia señorial autónoma, aunque desde luego él perseguía fines totalmente diferentes y se servía de la agitación popular solo para conseguir sus propios objetivos».

El movimiento gregoriano alcanzó su meta, pero «la influencia del pueblo, como la de los príncipes y señores, fue eliminada de la Iglesia».

> «Los sacramentos volvieron a ser por completo independientes de la calidad moral de los sacerdotes. Los laicos fueron excluidos aun de la administración de los bienes de la Iglesia. Los sacerdotes quedaron separados de los laicos, de la manera más tajante, en cuanto a vestimenta, cultura, lenguaje y forma de vida. A partir de este momento son ellos los únicos facultados para predicar; cualquier cooperación de los laicos en el culto queda excluida. Con su formulación técnica, escolástica, la teología se contrapuso a todas las literaturas populares, y el derecho se convirtió en una disciplina erudita en alto grado, reservada a los juristas. Los recursos financieros para la nueva Iglesia centralizada determinaron otra vez un aumento de los impuestos eclesiásticos y consumieron los bienes de los pobres tal como antes lo hiciera la Iglesia señorial. El odioso diezmo, que se negaba a los sacerdotes simoníacos, debió pagarse con mayor razón aún a la nueva Iglesia gregoriana».[122]

[122] H. Lea, *op. cit.*

La consecuencia ulterior fue que la religión de los laicos se separó de la Iglesia y surgieron los valdenses como la secta más influyente. Francisco de Asís, el fundador de la orden franciscana –hábilmente controlada y subordinada por la Iglesia más tarde–, estuvo bajo la influencia de los valdenses. A partir de aquí, el movimiento de las capas urbanas inferiores, de carácter revolucionario y de tendencias místicas y religiosas más o menos acentuadas, se extiende a lo largo de medio milenio. De la fuerza de las sectas se sirvieron después todos los movimientos burgueses, desde el luteranismo inicial, pasando por el calvinismo y hasta llegar a la Revolución Inglesa; cierto es que ellos las repudiaron tan pronto como pasó a primer plano el aspecto conservador de tales movimientos. Está en la esencia de la pequeña burguesía revolucionaria proporcionar en cierto modo el abono para todos los grandes movimientos antifeudales. Solo desde fines del siglo XVII, aproximadamente, las sectas comienzan a perder poco a poco su influencia sobre las masas, convirtiéndose en aquello que hoy se entiende cuando se habla de sectas: asociaciones aisladas y extravagantes.

8. El movimiento de las sectas en sus manifestaciones principales

Echemos aún una mirada a la historia de las herejías, que aquí sólo hemos de describir en sus rasgos más importantes. Ya en el siglo XI se puede observar un fuerte movimiento religioso-revolucionario y reformador de la Iglesia; se desarrolla en las ciudades, nacidas poco tiempo antes. No tomamos en consideración el movimiento de las sectas de la época preurbana (*circum-cellioni*, bogumilos, entre otras). El objetivo común de las sectas es lograr que la Iglesia regrese a su antiguo estado, reputado mejor.

Era especial motivo de escándalo el que muchos sacerdotes no viviesen según los preceptos evangélicos y el que la Iglesia, sabedora del ostensible incumplimiento por parte del clero de los deberes que le eran exigibles, ignorase y tolerase ese hecho. Sin embargo, desde el papa Gregorio VII (1073-1085) había quedado establecido que la validez de la administración de los sacramentos –el bautismo, la confesión y la comunión– no podía depender de que el sacerdote llevara o no una vida pura. De este modo la Iglesia había adoptado una solución de compromiso con el estado de cosas existente, pues no era ella suficientemente fuerte para imponer ascetismo a un clero que, por servir a un orden social en decadencia, por fuerza tenía que ser corrompido, ni quería tampoco renunciar a ese instrumento, que le permitía ejercer su dominación sobre los espíritus. Pero ni a las capas más bajas del clero –que vivían en la pobreza y estaban íntimamente ligadas al pueblo– ni al pueblo mismo podía satisfacerles semejante solución. Hasta bien entrado el siglo XII, por doquier se oye hablar de revueltas contra los sacerdotes simoníacos, solo preocupados por acumular riquezas, y contra sus concubinas. Esto ocurre en Italia, Flandes y Alemania. La Iglesia ve con aprensión cómo numerosos laicos discuten acerca de los sacramentos y bautizan por sí mismos a adultos con agua no bendita; cómo se derraman y pisotean los sagrados óleos y cómo se llega a rehusar el diezmo eclesiástico. La primera forma manifiesta de la herejía moderna está representada por los patarinos, en especial los de Milán: todavía no son hostiles al papado; solo quieren reformar la vida de la Iglesia. No es seguro que los patarinos hayan tenido algo que ver con los cátaros, como se ha querido inferir de la semejanza de los nombres. (Es curioso que a los cátaros se los mencione ya en el Concilio de Nicea, en 325.) En su mayoría pertenecen a las clases más bajas, llevan una vida estrictamente

religiosa y observan consecuentemente, con el máximo radicalismo concebible, el Sermón de la Montaña. Se apartan de la doctrina de la gracia desarrollada por Agustín, según la cual Dios ha predestinado a un pequeño grupo para que posea el conocimiento de su sabiduría; tampoco aceptan la Epístola a los Romanos, en la que Pablo exhorta a obedecer a las autoridades instituidas por Dios. Con frecuencia se inclinan al ascetismo, tanto en lo sexual como en lo económico, y puesto que consideran pecado dar muerte a los seres vivientes, se niegan a cumplir el servicio militar y a comer carne. El culto que practican se caracteriza por una extrema simplicidad; evitan las imágenes, las ceremonias y hasta la cruz. También parece que tendieron a vivir en grupos comunistas; empero, cabe suponer que este comunismo fue más una consecuencia práctica de su ideal de pobreza que la realización de ideas claras y conscientes en materia económica. Alrededor de 1200, los cátaros alcanzan su mayor difusión en la Lombardía y en el Sur de Francia.

Gilbert de la Porrée, obispo de Poitiers entre 1142 y 1154, intenta salvar la doctrina de la Iglesia mediante una síntesis de realismo y nominalismo; defiende esta síntesis contra el celo reformista místico-reaccionario de Bernardo de Clairvaux. En esta actitud, Gilbert de la Porrée revela hallarse bajo la influencia del nominalista Abelardo y de Guillermo de Champeaux. Pero, mientras tanto, la Iglesia se ve obligada a defenderse del asalto de las sectas. Ya en 1106, un tal Peter de Bruys predica abiertamente la herejía en el Sur de Francia. Perseguido por el rey, huye a la Gascuña, donde durante veinte años se dedica a su labor de propaganda sin ser molestado. En total acuerdo con las concepciones de las sectas, adopta una posición contraria al bautismo de los niños; también combate las misas y oraciones por los difuntos, que, en su opinión, ya no necesitan de tales cuidados; rechaza el símbolo del martirio de Cristo, el crucifijo, y ante todo combate con especial acritud la transustanciación, de modo aún más consecuente que Berengar de Tours. Tras la muerte de Peter aparece la secta de los petrobrusianos, cuyo nombre muestra la relación que guardan con dicho predicador. Peter de Bruys había tenido un predecesor va en Claudio de Tours. Con sus partidarios –los enricianos–, Enrique de Lausana es el precursor de los valdenses. Su principal centro de acción se halla también en el Sur de Francia, donde predica contra la eucaristía, el diezmo y el sacrificio de la misa, y hasta contra la concurrencia a la iglesia. Así como Peter murió en 1126 en la hoguera, Enrique murió probablemente en la cárcel. No siempre la ideología de las

sectas se presenta en una forma tan pura. Pese a que el nominalismo debe ser considerado como una ideología burguesa, aunque se exprese con frecuencia en forma escolástica, v de que, por el contrario, la ideología de las sectas es patrimonio de las clases populares, existieron entre ambos toda clase de contactos e influencias espirituales. Amoldo de Brescia, que vivió hasta 1155. es el gran ejemplo de tales síntesis ideológicas. Por una parte, Amoldo es discípulo del nominalista parisino Abelardo; por la otra, está imbuido del espíritu religioso y rebelde de la *pataria*, esto es, de los cátaros. También lo impresionó mucho el espíritu democrático-burgués de las ciudades lombardas de su tiempo. Durante el cisma papal, Amoldo atacó, ante una enorme concurrencia popular y con la mayor violencia, el incremento del poder y la riqueza de la Iglesia, y exigió el retorno a la vida simple de Jesús y de los apóstoles. A la vez combatió a los obispos, quienes, desdeñando su investidura espiritual, se ocupaban de política y pretendían gobernar las ciudades, con lo cual atentaban contra el derecho de estas a la libertad. En un sermón vibrante, Amoldo llama al pueblo para que lo ayude a luchar contra la Iglesia degenerada. Cuando más tarde Inocencio II, el vencedor del cisma, despoja a Amoldo de su dignidad de prior de los agustinos y lo destierra de Italia, el Sínodo de Sous lo condena como lo había hecho con su maestro Abelardo. En el año 1145 Amoldo se somete exteriormente ante las exhortaciones de su protector, el cardenal Guido; así logra que el papa Eugenio III lo readmita en la Iglesia. Pero pronto habría de mostrarse que no podía ser un hombre de la Iglesia. En 1142 la agitación de las ciudades lombardas había llegado hasta Roma. En un motín callejero, el gobierno noble cae derrotado y se instala un senado llamado popular, en el cual, empero, solo está representada la alta burguesía. El caudillo de este movimiento es Giordano Pierconi. Al papa se le quitan los ingresos de la administración pública. Pero siguen los combates y, por fin, en 1145. se arriba a un acuerdo. La influencia del patriciado burgués todavía es muy pequeña. De las instituciones democráticas solo permanece el Senado. Ahora bien: en este momento Amoldo vuelve a aparecer con su violenta propaganda. La aparición revolucionaria de Amoldo alcanza significación histórica. En 1146 comienza una nueva cruzada. En el mismo año, el célebre obispo cronista Otto de Freising termina su historia titulada «De los dos Estados», en la cual la lucha entre el papa y el emperador –es decir, en esa época entre el poder espiritual y el poder temporal– es comparada, de manera todavía medieval,

con la lucha entre Dios y el diablo; Freising todavía sostiene, pues, como si fuera algo evidente de suyo, la subordinación del reino temporal al reino eclesiástico. Bernardo de Clairvaux, quien actúa hasta 1153, cree con firmeza en la autoridad de la Iglesia, y se vuelve hacia la relación inmediata con Dios, apartándose de la «locuacidad de los filósofos»; intenta preservar a la Iglesia del descontento popular mediante la fundación de comunidades monásticas ascéticas. Bernardo representa una línea que, en lo exterior, busca el arreglo, pero que de hecho es reaccionaria; a la inversa, Amoldo de Brescia representa una línea en apariencia partidaria de los compromisos pero de hecho revolucionaria. Más tarde, la línea de Bernardo es continuada por Alberto Magno y por Tomás de Aquino. (Como veremos, Tomás no es un espíritu progresista, según se lo ha querido presentar recientemente.) Pero la línea de Amoldo es continuada por Francisco de Asís y por el ala radical de los franciscanos: los espirituales. Se trata de dos corrientes sociales e ideológicas por completo distintas, a las que es preciso distinguir si se quiere comprender el proceso social de aquella época. Paralelamente a ellas discurren, por un lado, la ideología escolástico-feudal pura, y por el otro la ideología sectaria pura. Como última gran línea es preciso considerar al racionalismo burgués, el cual, proviniendo del nominalismo, alcanza su primer apogeo –al comienzo de la era burguesa– en el averroísmo del siglo XIII y se continúa en el humanismo. En lo exterior, este racionalismo también influye en la ideología eclesiástica, que se adapta a él con miras a la conservación de lo antiguo. Tomás, que defiende con intransigencia la esclavitud y la servidumbre, es un ejemplo de esto.[123]

Volvamos a Amoldo de Brescia. Tras haber pasado algún tiempo en las catacumbas de Roma haciendo penitencia por orden del papa, se une al redivivo movimiento democrático de esa ciudad, y renueva sus demandas de reforma. El pueblo, y también el bajo clero, lo siguen en tropel. Amoldo es excomulgado, pero el Senado se niega a entregarlo. El papa declara a Roma en interdicto. En su escrito «Sobre la contemplación», Amoldo critica mordazmente al papado. En un sucio negocio, en el que el papa promete a Federico I coronarlo emperador, este consiente en entregar a Amoldo, que es entonces ejecutado. Amoldo de Brescia está influido por los cátaros; Francisco de Asís, por los valdenses. También los *humiliati* están emparentados

[123] M. A. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (La Iglesia católica y el derecho natural escolástico), 1962.

con los valdenses, pero en apariencia muestran mayor inclinación a permanecer dentro de la comunidad de la Iglesia. En 1178 encontramos los primeros rastros de los *humiliati* en la Lombardía. Por lo general, se propaga este movimiento entre los tejedores; el excelente paño de los *humiliati* se ha hecho famoso. La vida que llevan es rigurosa, casi monástica; desprecian la riqueza y piensan que a todo iluminado debiera permitírsele predicar, y que, por lo tanto, el sacerdote sería innecesario. En 1148 son excomulgados por el Concilio de Verona. Una parte de los *humiliati* retorna a la Iglesia y otro sector se mezcla con los cátaros. Con habilidad, la Iglesia se ingenia para poner a su servicio esta moderada secta de los *humiliati,* como más tarde lo hará con los moderados franciscanos. En 1201 el papa les permite organizarse en tres formas dentro de la Iglesia: como terciarios laicos, como hermandad de monjes y como comunidad femenina. Los valdenses proceden de Pedro Valdo, un rico comerciante de Lyon, quien, bajo la impresión de los escritos cátaros, en 1173 renuncia de repente a sus propiedades a fin de mitigar los efectos de la carestía y la miseria, y poco tiempo después funda una secta. Hace traducir algunos libros del *Nuevo Testamento* a la lengua del pueblo, él mismo predica en público en Lyon y es expulsado de la ciudad. A partir de este momento, Pedro Valdo lleva la vida de un mendicante que predica la penitencia. Sus discípulos son, por lo general, gente que vive del trabajo de sus manos: tejedores, curtidores, zapateros, peleteros. Al principio no se toma en serio a los valdenses; pero cuando se extienden vigorosamente, se los condena en Verona en 1184. Como ya había ocurrido en las últimas décadas del siglo XII, los cátaros reciben nuevos refuerzos; son los llamados bogumilos, que proceden de Bulgaria. Por doquier ganan adeptos. Rechazan las leyes y los sacramentos de la Iglesia; su sector militante vive en perfecta pobreza y castidad, y deambula de un lugar a otro predicando y curando almas; de tal modo, constituye una peligrosa competencia para la Iglesia. Los partidarios comunes de los cátaros permanecen por lo general en sus lugares de residencia y se dedican a sus ocupaciones habituales, bien que no sin disimulo y acomodación exterior, a fin de ponerse a salvo de persecuciones. Precisamente esta habilidad y esta inteligencia irritan a los funcionarios eclesiásticos. En el Sur de Francia parece que la herejía quiere terminar expulsando a la Iglesia. A los herejes de la región se los llama también albigenses, nombre que deriva del de la pequeña ciudad de Albi. Asustada por el gran número de seguidores que tienen los albigenses, la Iglesia se deja

arrastrar, en 1181, a terribles guerras contra ellos. Ya en 1177 el papa había hecho desde Venecia un llamado a la lucha sin cuartel contra los herejes. En el mismo año lo hace también el conde Raimundo V de Toulouse, quien antes los había tolerado por razones políticas. En 1181 se lleva a cabo una campaña contra ellos, dirigida por el legado, cardenal Alejandro; en su transcurso sobrevienen persecuciones y devastaciones espantosas. Pero el éxito es pequeño. Uno de los fenómenos más interesantes, y al que la historiografía ha prestado mayor atención, es el hecho de que en el Sur de Francia la herejía se hallase muy difundida aun entre la nobleza y los príncipes, y con mayor razón entre las autoridades municipales. Esto no se explica solo por el rápido desarrollo de la cultura urbana en dicha región, sino también por la existencia de relaciones espirituales entre la nobleza y el patrimonio cultural árabe e hispano-morisco, vínculos estos que influyeron en sentido racionalista e ilustrado sobre la sociedad del Sur de Francia. La nobleza de esta región se distinguía por su concepción de la vida, hedonista, no eclesiástica y escéptica. de lo cual aprovecharon las sectas. La inclinación a mostrar tolerancia hacia personas de otros credos religiosos había llegado a tal punto que hasta se soportaba que las instituciones eclesiásticas fuesen objeto de burla. El conde Raimundo VI de Toulouse (1194-1222) se contaba entre estos príncipes ilustrados. Hacia esta época, el papa creía aún que podría convertir a los herejes por medio de la predicación. Aún no había Inquisición. Pero un primer paso hacia la posterior Inquisición se halla en el hecho de que el papa pusiera a los herejes bajo la jurisdicción de los legados, sustrayéndolos de la de los obispos.

Hemos visto cómo, al mismo tiempo, el papa intentó quitar el estigma de heréticos a los *humiliati* de Lombardía y ponerlos al servicio de la Iglesia, confiriéndoles el derecho de fundar una orden y de predicación por parte de los laicos. En 1208 se concede también el primero de esos derechos a Durando de Huesca, quien, en cuanto a crítica de la corrupción de la Iglesia, se hallaba muy cerca de los herejes; las razones de tal medida fueron las mismas que en el caso anterior: de política eclesiástica. En 1210, tras algunas demoras, el movimiento franciscano recibe, con el nombre de Orden de los Frailes Menores, la ratificación de la regla de su orden. Domingo de Guzmán, el fundador de la orden dominica, parte de la idea de poner al servicio de la Iglesia, sacudida hasta lo más profundo, la misma eficaz forma de vida y de doctrina de los herejes. (Aún hemos de volver sobre esto.) En todo caso, en la

praxis de la Iglesia se reconoce esa misma tendencia a llegar a un arreglo salvador que experimentó el movimiento ideológico cuando se sintió amenazado por el espíritu burgués. Por eso es preciso entender a Tomás de Aquino, no como un pensador de transición hacia el mundo burgués, sino más bien como el salvador, hábil y conciliador, de la antigua autoridad y de sus concepciones teológico-trascendentes. De hecho, esta fue la vía por la cual la Iglesia pudo salir airosa de la gran crisis del siglo XIII. Sin embargo, no pudo ella renunciar al instrumento de la persecución, como muy pronto se vería. Al estallar las guerras de los albigenses, la Iglesia recurre a los métodos más drásticos de defensa propia. La ocasión esperada la proporciona el asesinato de un legado, quien exigía con vehemencia al conde Raimundo la expulsión de los herejes. Sobrevienen terribles baños de sangre. Así, en una iglesia de Béziers, en cierta oportunidad, se pasa a cuchillo a 7.000 mujeres, ancianos y niños. El caudillo de la guerra contra los herejes es Simón de Montfort, un miembro egoísta y cruel de la pequeña nobleza del Norte de Francia; como en general toda la nobleza del Norte del país, Simón de Montfort aprovecha la oportunidad para entremeterse en los asuntos del Sur; en efecto, desde largo tiempo atrás existe una tensión considerable entre el Sur, más urbano, ilustrado y escéptico en cuestiones religiosas, y el Norte feudal; esa tensión existe, sobre todo, entre las clases dominantes de ambas partes de la nación. Y así es como, tras la terminación de las guerras de los albigenses, en conexión con ellas sobreviene una repugnante lucha entre la nobleza del Norte y del Sur de Francia; por la posesión y la dominación. De tal modo, la cultura provenzal, caracterizada por el amor a los placeres, cierto cuño oriental y la vivacidad de la fantasía, recibe un rudo golpe y comienza a extinguirse.

En la época del desarrollo inicial de la sociedad burguesa se había extendido en las clases oprimidas el anhelo de salvación universal; un claro ejemplo es la gran influencia que tuvieron las llamadas profecías joaquinistas. Tras innúmeras peregrinaciones, el abad Joaquín de Fiore funda en 1195 un monasterio en las montañas de Italia, dirigido de una manera estrictamente ascética. Según sus cálculos, en 1260 habría de comenzar una nueva era: la del Espíritu Santo. La repercusión de estas profecías puede ser considerada una escala para medir la disposición de las masas, en especial de las urbanas, con relación a sus anhelos de alcanzar un mundo nuevo y mejor. El escrito de Joaquín tuvo un efecto duradero, de modo que el año del presunto fin del

mundo (1260) se produjo, desde Italia hasta Austria, un vasto movimiento de agitación entre las masas; al mismo tiempo, ocurrieron motines suscitados por el fanatismo religioso, y peregrinaciones de flagelantes. Muchos esperaban una fantástica restauración del Imperio; a esta idea iba unida la imagen del hundimiento del mundo viejo y del inicio de un mundo mejor y más justo, en el cual se llegaría a la liberación de las clases inferiores oprimidas y a la aniquilación de la Iglesia simoníaca. Las profecías joaquinistas siguen influyendo aun después de 1260, de modo que en 1265 la Iglesia se ve obligada a prohibir su difusión.

Hacia la misma época dan mucho que hablar dos nuevos movimientos de reciente aparición: Los franciscanos (1209) y los dominicos (1215), quienes, aun cuando se asemejan en lo exterior, en el fondo difieren por completo, pues están al servicio de propósitos distintos. El fundador de la orden franciscana o de los Frailes Menores es Francisco de Asís, el gran revolucionario religioso y aliado del pueblo. Aún en su testamento se muestra inflexible con el clero, exigiéndole el desprecio por la riqueza, y combate cualquier intento de suavizar el principio ascético de la pobreza. En opinión de Troeltsch,[124] Francisco sufrió la influencia de los valdenses. Ello es atinado, pues el movimiento de los predicadores franciscanos ambulantes, como el de las sectas modernas en general, es marcadamente urbano y tiene su origen en el contacto con la vida de las clases pobres de las ciudades. Por cierto que, aun en su oposición a la Iglesia, Francisco se muestra en extremo recatado; más aún, desde el principio se dirige al papa Inocencio III para obtener el reconocimiento de la regla de su orden; pero su radicalismo evangélico, su inclinación por la prédica natural y no artificiosa, que se apoya en el puro conocimiento de la Biblia, y la indiscutible tensión que subsiste entre él y las autoridades eclesiásticas presentan marcadas huellas del espíritu de las sectas. La prohibición a los hermanos de la orden de poseer dinero, la exigencia de una completa pobreza y de aceptar únicamente los alimentos y productos naturales que les fueran donados, casi recuerdan a los cátaros. Con el enorme crecimiento de la organización franciscana, ya en vida de Francisco, se observan tendencias al debilitamiento del ideal; Francisco las enfrenta con desconfianza.

[124] *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos), 1912.

Pero también persiste la tendencia contraria a mantener el radicalismo de corte sectario. Por eso, después de muerto Francisco se producen la ruptura y las violentas querellas entre los conventuales –moderados– y los rigoristas o espirituales. El jefe de los conventuales es Elias de Córdova, contra quien se alza en la década de 1240 la vehemente oposición de los espirituales. Estos tienden a enfrentar a Roma y, por esa razón, a mostrarse favorables a la política imperial. Buenaventura, importante hombre de la Iglesia y que se orienta hacia un misticismo ascético –precisamente el peligro que amenazaba entonces a aquella– consigue llegar a un arreglo. De tal modo, la orden franciscana pudo mantenerse dentro de la Iglesia, subordinada a ella. Es decir que se convirtió en un instrumento de la Iglesia, de manera parecida a la orden dominicana, que nace aproximadamente al mismo tiempo (1215), pero que desde el comienzo se propuso conscientemente desempeñar un papel semejante. Los espirituales, sin embargo, se proyectaron en un grupo radical que adoptó el nombre de «eremitas pobres». El papa Celestino V les permitió separarse de la orden, pero ya su sucesor, Bonifacio VIII (1294-1303), los persiguió como herejes.

También resulta llamativo que el movimiento franciscano originario tuviese en común con las sectas un sesgo ignorantista. A los hermanos que hablan latín se les reprocha a menudo que sacrifican su candidez a la sabiduría libresca. En las sectas propiamente dichas, la hostilidad a la cultura se observa con frecuencia y en mayor medida. Si bien con ello iba unido un rechazo a los efectos disolventes de los elementos culturales en los cuales la teología escolástica todavía dominaba de muchas maneras, y aunque tal rechazo servía ciertamente a los intereses de una interpretación pura del Evangelio, para las sectas esta actitud no significaba otra cosa que hacer, de necesidad, virtud. En efecto, en aquella época el acceso a la cultura era, mucho más que hoy, el monopolio de un pequeño círculo. El hecho de que los herejes se atuviesen con rigidez al sentido literal del Nuevo Testamento dio motivo a la Iglesia para acusarlos de profesar una «fe literal y muerta», y esta era la misma Iglesia que innumerables veces había hecho predicar, por boca de sus mejores representantes, la necesidad inconmovible de la fe en la autoridad. No era justamente la letra lo que incomodaba a la Iglesia, sino el sentido que se expresaba en ella. Las sectas, por su parte, rechazaron la Biblia traducida al latín, la Vulgata, y dieron preferencia a las traducciones a lenguas nacionales.

La Iglesia respondió prohibiendo estas traducciones; tal, por ejemplo, en 1215 y 1234. Pero con estas medidas y con las persecuciones solo se consigue una mayor radicalización de las sectas, cuyas diversas tendencias se aproximan y amalgaman cada vez más bajo la presión de la Iglesia. Todas las sectas combaten con creciente fanatismo la misa, el culto de las reliquias y la iconolatría, el juramento y la pena de muerte. Consideran incursos en pecado a los jurados, porque estos en el desempeño de sus funciones judiciales han dado muerte a seres humanos. En especial en las ciudades italianas la herejía pudo extenderse sin mayores obstáculos. Preferentemente ello ocurría cuando una ciudad se hallaba en lucha con el obispo o incluso con el papa. Los gobiernos municipales, por lo general, mostraban repugnancia a combatir por sí mismos la herejía. Pero esa actitud no es uniforme. Donde el patriciado tiene mayor predicamento, prevalece una mayor indiferencia frente a la persecución de los herejes, quienes pertenecen a las clases inferiores y, en el fondo, tampoco resultan agradables a aquel. A menudo el gobierno de la ciudad se niega a prestar ayuda y protección a los inquisidores que combaten a los herejes. Por otra parte, es también raro que la ciudad se arroje en brazos de la Inquisición dominica, que desde la segunda mitad del siglo XIII se vuelve cada vez más enérgica. De la herejía de las sectas, que es propia de las clases bajas y constituye el verdadero objeto de la persecución por parte de la Iglesia, se diferencia aquella actitud herética difundida en mayor o menor grado entre las clases altas de la sociedad urbana, y que es inalcanzable para la Inquisición.

La orden de los dominicos, también llamada de los predicadores, aparece como orden mendicante al mismo tiempo que los franciscanos; pero se distingue de estos por cuanto, desde el comienzo, se opone a las sectas de la manera más tajante. Mientras que Francisco quiere reformar la Iglesia y siente real simpatía hacia el movimiento religioso popular. Domingo –que ha observado en sus viajes el desamparo de la Iglesia frente al movimiento de las sectas en vigorosa expansión– concibe la idea de adoptar la predicación de los herejes como método para influir en las masas, empleándolo contra la herejía. Por eso la nueva orden tiene que ser urbana, pobre, y vivir en los suburbios con los estratos inferiores del pueblo; por lo demás, ha de perseguir fines puramente eclesiásticos. Los sermones no han de pronunciarse en la iglesia sino en lugares abiertos, y los miembros de la orden habrán de poner

todo su empeño en emplear el lenguaje del pueblo. Los frailes dominicos son dispensados de la obligación, común a los monjes, de habitar en un lugar fijo. Deben ir de pueblo en pueblo predicando y salvando almas. Tienen que procurarse su subsistencia mendigando. En interés de la Iglesia, se imita a las sectas de una manera en extremo refinada. Al comienzo, el papa se muestra decepcionado y lleno de desconfianza ante la limosnera que Domingo adoptó para el hábito de su orden. Encuentra este dificultades para lograr el reconocimiento de su fundación por parte de Roma. Sólo obtiene confirmación cuando se declara dispuesto a utilizar como marco la antigua regla de los agustinos, y sólo puede volver a su idea primitiva cuando la orden se hace valer en la práctica. Pero es característico que diez años después de la muerte del fundador –vale decir, en 1233–, Gregorio IX traspase regularmente a la orden dominica la función inquisitorial, primero en distritos muy determinados. Y lo es también el hecho de que su orientación sea completamente teológico-científica, en lo cual se distingue otra vez de los franciscanos, quienes comparten con las sectas la tendencia a la contemplación y se contentan con la simplicidad de la palabra de la Biblia. Ello no significa que los franciscanos no realicen actividad científica alguna. Tal actitud no es uniforme. Así, por ejemplo, en la universidad de París reclamaron el derecho a enseñar; esto trajo consigo un conficto. Tomás de Aquino debió intervenir como componedor. Pero los espirituales propiamente dichos permanecieron hostiles a la ciencia; a la inversa, también ciertos dominicos se alejaron de los principios de su orden. Tal el caso de Meister Eckhart, el célebre místico, quien dice «que un maestro de vida vale más que mil maestros de lectura». También proceden de la orden dominica los místicos Tauler y Suso. La orden de los dominicos actúa como lo hará trescientos años más tarde la orden reaccionaria de los jesuítas, que acudió en socorro de la Iglesia amenazada, para lo cual intentó, a la vez, desarrollar una actividad práctica entre el pueblo y pertrecharse científicamente de la mejor manera. Es común a ambas la forma inexorable con que persiguieron a los herejes. Por tal razón, los dominicos recibieron pronto el apodo de *«Domini canes»*, los perros del Señor, y ellos mismos se llamaban así. La Inquisición trabajó con métodos terribles; Hampe [125] dice que, ante ella, «la herejía sucumbió de hecho, hasta el mínimo resto, en el curso de un siglo». Si puede haber exageración en ello, de todos modos es verdad que en el siglo XIV se llegó a debilitar mucho el movimiento

[125] K. Hampe, *Das Hochmittelalter* (La Alta Edad Media), 1949.

revolucionario de vanguardia de las clases bajas de las ciudades. Pero no hay que pasar por alto que, como ocurrirá después con la orden de los jesuítas, la inteligencia, la hipocresía ascética y moral y el celo formativo contribuyeron a recuperar muchos apóstatas. Justamente, la secta –con su carácter contemplativo, refractario y aun hostil a la cultura– se revela como la fuerza más débil ante el último de los factores citados. Quizá pueda decirse, desde la perspectiva de la historia universal, que solo el moderno movimiento socialista ha entendido cómo poner de verdad la cultura y el saber al servicio del pueblo. Pero no solo la Inquisición y la ostentosa erudición de los dominicos descolocaron a las sectas; también lo hicieron la cura de almas y el manejo de la confesión, que se habían perfeccionado hasta llegar a ser verdaderas artes.

Ya hacia fines del siglo XII la Iglesia comienza a emplear sistemáticamente la violencia contra los herejes. En 1184, en Verona, Federico I y el papa acuerdan leyes rigurosas destinadas a combatir a los herejes. En 1222, Federico II renueva y amplía tales leyes. Para Federico –por principio, enemigo de las ciudades–, ellas debían tomarse con absoluta seriedad, a pesar de que a él personalmente, príncipe ilustrado en materia religiosa, las controversias sobre tales temas le interesaban poco. Se las ingenió para utilizar la persecución a los herejes como un medio para luchar contra sus propios enemigos, cosa que la Iglesia también le reprochó. En 1224, Federico dispuso que los herejes de la Lombardía fueran quemados; en 1232 ordenó lo mismo para los herejes de Sicilia. Originariamente, la tarea de combatir a los herejes incumbía a los obispos en sus respectivas diócesis. Pero estos príncipes de la Iglesia tenían un carácter más mundano que espiritual; estaban ocupados con cuestiones de índole política, razón por la cual se mostraban negligentes en la lucha contra los herejes; por eso la Iglesia designó a sus propios hombres para hacerse cargo de las funciones de la Inquisición. Desde alrededor de mediados del siglo XIII se escogieron, para combatir a los herejes, personas especialmente idóneas entre el personal eclesiástico, los dominicos o los franciscanos, confiándoseles la Inquisición en determinadas regiones y por tiempo limitado. Pero, desde 1232, fueron los dominicos quienes por lo general recibieron el nombramiento de inquisidores.

Con la bula de Inocencio IV, de 1252, la Inquisición obtuvo el carácter de institución permanente y estable. Se la declaró independiente de cualquier otro poder eclesiástico o secular, y por lo tanto pasó a ser directamente responsable ante el papa. A la inversa, las autoridades seculares quedaron obligadas a prestar su asistencia a la tarea de perseguir y castigar a los herejes. Los obispos no vieron con buenos ojos la intromisión de autoridades extrañas en sus dominios. Pero por fin terminaron cediendo cualquier derecho de control sobre la Inquisición a cambio de una participación en los ingresos. La Inquisición es la primera policía de los tiempos modernos que trabaja de manera planificada. Supo dar con la pista aun de aquellos herejes que habían huido a otros países; también supo forzar la confesión de los inculpados, mediante arrestos indefinidos y torturas. A quien era entregado a ella se lo consideraba, sin más, culpable. Solo había alguna clemencia para aquellos que se mostraban dispuestos a retractarse. Para los confesos consecuentes o para quienes se negaban obcecadamente a aceptar la acusación, el castigo era la muerte en la hoguera; la ejecución se dejaba a cargo del Estado, a fin de que el tribunal eclesiástico no quedase manchado ante los ojos del pueblo. Para los hombres de entonces, la Inquisición apareció como un poder inconcebible y sobrenatural. Pero a menudo ocurrieron sublevaciones contra ella, cuyos archivos y libros el pueblo vejado quemaba allí donde podía. Desde 1300, la tortura fue un método habitual en las actas; sin embargo, esto es cuidadosamente silenciado o velado. Para protegerse de la ira del pueblo, los inquisidores iban acompañados de sus adictos, los llamados «familiares», quienes durante el proceso también asumían el papel de ayudantes-torturadores. La posibilidad de dejar libres a herejes arrepentidos a cambio de una subida multa indujo a muchos inquisidores a caer en la extorsión; en general, un sistema de venalidades y una corrupción profunda se manifestaron de continuo en la Inquisición. Con frecuencia, el proceso contra herejes muertos afectaba hasta la tercera generación y se confiscaba la fortuna del nieto.[126] Aun cuando, dada la enorme masa de perseguidos, la Inquisición solo podía condenar a muerte en el menor número de casos, el terrible procedimiento procesal, las innumerables acusaciones a inocentes, los otros castigos de gran dureza y el secreto de la investigación tuvieron un efecto paralizador sobre la vida de los pueblos.

[126] *Cf*. H. Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter* (Historia de la Inquisición en la Edad Media), 1905-1913.

Entre 1250 y 1500, la Inquisición fue un verdadero poder. Desde mediados del siglo XVI su influencia disminuye a ojos vista. Esto se explica porque a partir de entonces el absolutismo vuelve a ser marcadamente reaccionario y se convierte en un sostén y en un aliado de la Contrarreforma. La presión que el Estado ejerce ahora sobre los subditos vuelve superfluo que la Iglesia reaccionaria se defienda por sí misma. Pensemos en la persecución a los hugonotes en Francia, que llega hasta bien entrado el siglo XVII y solo termina bajo Richelieu, cuando se produce la aniquilación definitiva de ese movimiento. Pero el más estricto control que el Estado ejerce sobre el pueblo se mantiene sin atenuantes. Un problema se plantea en relación con nuestro tema: ¿por qué el absolutismo progresista del Renacimiento no emprendió prácticamente nada contra la Inquisición, a pesar de que esta representaba un poder paralelo al suyo? La respuesta solo puede ser la siguiente: al Estado dirigido en favor de los intereses de la alta burguesía en nada le molestaba que la Inquisición mantuviese a raya el movimiento de las clases populares, del cual la herejía no era más que una forma. Muchos príncipes de la época se pusieron directamente al servicio de la persecución de herejes. Lo hizo, por ejemplo, Francisco I de Francia, a quien conocimos en otro contexto como un rey progresista.

Los místicos alemanes de la primera mitad del siglo XIV forman un grupo de pensadores muy cercanos al movimiento de las sectas: Meister Eckhardt (1260-1327), Johann Tauler (1300-1361) y Heinrich Suso o Seuse (1300-1366). Para representarnos una vez más el contexto histórico general, digamos que la época en que viven estos hombres coincide, aproximadamente, con la del escrito revolucionario de Marsilio de Padua –el *Defensor pacis*–, con el reinado de Luis de Baviera, el amigo de las ciudades, con la aparición de Cola di Rienzo en Roma y de Etienne Marcel en París; por entonces actúa también el gran nominalista Guillermo de Occam (1290-1349), y Juan de Wiclef –el reformador eclesiástico influido por las sectas y maestro de Hus– estudia (1344) matemáticas, ciencia de la naturaleza, teología y derecho canónico en Oxford; Petrarca y Boccaccio viven hasta 1374 y 1375, respectivamente.

Apenas dos años después de la muerte de Eckhart, el papa Juan XXII declara heréticas 28 proposiciones contenidas en sus escritos. Eckhart está influido por el pensamiento místico neoplatónico de la Edad Media, y también por el gran panteísta del siglo IX: Juan Escoto Erígena; conoce a fondo el pensamiento

de Alberto Magno y de Tomás de Aquino y domina la cultura de su tiempo. La concepción de Eckhart termina señalando a Dios como el ser de todas las cosas; esto ya es panteísmo y con razón los adversarios que tenía dentro de la Iglesia le reprocharon que en su doctrina él borraba los límites entre el creador y la criatura. Lo revolucionario de esta concepción se halla en que ni la naturaleza ni tampoco el hombre resultan desvalorizados, como lo quería y hacía la Edad Media, sino que, por el contrario, en cierto modo resultan divinizados, lo cual puede dar lugar a demandas heréticas y sociales. Los discípulos de Eckhart entendieron su concepción en un sentido bastante panteísta y sectario, razón por la cual ella fue condenada por la Iglesia. Los ulteriores esfuerzos de Tauler, que también había sido discípulo de Eckhart, van dirigidos a interpretar en lo posible en sentido eclesiástico las proposiciones condenadas, a fin de preservar al maestro de la sospecha de herejía; pero dichos esfuerzos no tuvieron utilidad alguna. Aun parece que Eckhart estuvo influido por el averroísmo. Martin Grabmann escribe acerca de esto:

> «Precisamente sobre la base de los nuevos textos (...) he adherido a la interpretación de G. Théry, según la cual Eckhart no se sustrajo a la influencia del averroísmo latino de París, que Tomás y Alberto Magno habían combatido reciamente en su momento».[127]

En Wiclef se reconoce un contacto menos abstracto, y por lo tanto más visible, con el espíritu de las sectas. Wiclef combate los bienes terrenos y el poder secular de la Iglesia. Exige el retorno del sacerdote a la pobreza apostólica y el más estricto acatamiento a las *Sagradas Escrituras,* y hace traducir la Biblia al inglés. Desde 1380 comienza a impugnar la doctrina eclesiástica de la transustanciación eucarística, considerándola el principal sostén del poder del clero sobre los hombres. El pueblo protege a Wiclef de los ataques de la Iglesia y de los procesos que esta incoa contra él. Los partidarios más radicales de Wiclef se reclutan entre elementos sectarios, entre los llamados hermanos lolardos, que recorren el país predicando y agitando al pueblo. La consecuencia es la revolución campesina de 1381, acaudillada por Wat Tyler, revolución de la cual Wiclef, empero, se aparta, como también lo hará Lutero respecto de la sublevación campesina de 1525. Tras la derrota de los campesinos, el Parlamento deniega la liberación de estos y prohibe –cosa que resulta muy significativa– que los hijos de

[127] *Mittelalterliches Geistesleben* (La vida espiritual de la Edad Media), 1926.

campesinos asistan a la escuela, manifiestamente para quitarles la posibilidad de que después puedan leer la Biblia e interpretar el Evangelio según su propio criterio en modo parecido a como lo habían hecho los rebeldes lolardos.

Wiclef influyó mucho sobre Hus, y por esa vía, directamente, sobre la revolución husita de Bohemia. Carlos IV, el «emperador fraile», era amigo del clero y había mandado construir muchas iglesias. El mismo era más un eclesiástico que un príncipe seglar. Disputaba con verdadera pasión acerca de cuestiones teológicas, como también habría de hacerlo su hijo Wenceslao. Bajo Carlos, la Iglesia aumenta enormemente su riqueza y sus propiedades. Según afirmaciones de Hus, una tercera o una cuarta parte del suelo de Bohemia se encontraba bajo el régimen de «manos muertas». En 1343 entra en funciones el eclesiástico Arnest de Pardubitz, instrumento de Carlos. Su sucesor es el obispo de Olmütz, Joachim Otto de Wlaschim, cuya principal preocupación consiste en perseguir a los herejes.[128] El movimiento herético de Bohemia no es otra cosa que una saludable reacción del pueblo contra una Iglesia completamente depravada. De las prescripciones que el obispo imparte al clero puede inferirse que la moral de este era realmente deplorable, tal como, por otra parte, ocurría en otros países. He aquí los mandatos del obispo (en esto sigo a Loserth):[129] hay que abstenerse de caer en la lascivia; los clérigos que hacen vida en común con mujerzuelas o que portan armas, juegan a las cartas o a los dados, son asesinos e incendiarios, ladrones o encubridores de ladrones, deben ser sometidos a proceso por los archidiáconos. Un libro de 1379 compendia los resultados de una gira de inspección. Según él, muchos sacerdotes no viven en los mismos lugares donde deben ejercer su ministerio, ni se preocupan mucho por las amonestaciones de sus decanos; a menudo arriendan sus rentas a otras personas. También los conventos de monjes y monjas necesitan de urgentes exhortaciones a volver a una vida decente. Son numerosas las quejas acerca del concubinato en que viven los clérigos. Para impedir que las denuncias prosperen se recurre lisa y llanamente al soborno de los archidiáconos. Las escuelas están vacías pues los sacerdotes están ocupados en jugar a los dados y en reñir en las tabernas. Algunos sacerdotes están completamente endeudados, otros prestan dinero con usura o incurren en delitos tan graves

[128] *Cf*. J. Loserth, *Hus und Wyclef,* 1925.
[129] *Ibíd*

como la rapiña y el hurto. Loserth señala que en un solo año se llega a saber de veinte casos en que los actos de los clérigos se pueden caracterizar como robos. Las cosas se presentan aún peor entre el alto clero: en su testamento, el prepósito de Praga deja a sus tres hijos una fortuna importante. Sin duda que hay toda clase de planes para suprimir los abusos, pero no se los lleva a cabo. Por eso toda crítica a la Iglesia encuentra honda repercusión en el pueblo.

Wiclef había encontrado en Hus, profesor de la universidad de Praga, un aventajado discípulo. Pero ya antes de Hus algunos hombres habían desarrollado ideas místico-escatológicas y predicado contra la Iglesia; tales, por ejemplo, Militsch de Kremsier y Matthias de Janow. Merced al activo intercambio existente entre las universidades de Praga y Oxford, se conocieron en Bohemia los escritos de Wicfef, en especial después del matrimonio de la hermana del rey Wenceslao con Ricardo III de Inglaterra, ocurrido en 1381. Es curioso que Hus no siga a Wiclef en la condena de la transustanciación, aunque sí lo hace en la crítica a los sacramentos, al papado y a las indulgencias. Es más radical aún que Wiclef en la condena de la propiedad eclesiástica. Para el desarrollo posterior resulta significativo que los partidarios de Hus extraigan consecuencias radicales de su doctrina, en especial después de su muerte, pese a que en muchos aspectos Hus estuvo tan inclinado a las soluciones de compromiso como el propio Wiclef; de acuerdo con la verdadera disposición y con las necesidades de las clases populares inferiores, los partidarios de Hus imprimieron al husitismo el carácter de un poderoso movimiento revolucionario. Una enorme agitación se difunde entre el pueblo cuando se queman los escritos de Hus y él mismo es excomulgado por el arzobispo. El papa lo excomulga en 1412. Entonces el movimiento husita se expande hacia Polonia y Hungría. Es conocido el curso posterior de los acontecimientos. En 1414 se reúne el concilio de Constanza, ante el cual deberá comparecer Hus. En este concilio se deben tratar tres asuntos: primero, la solución del cisma (esta cuestión es muy delicada, pues por entonces hay nada menos que tres papas); segundo, la lucha contra la herejía, y tercero, la reforma de la Iglesia. Con toda habilidad el papa se ingenia para poner en primer plano a la herejía de Hus; con ello procura evitar que su posición, harto precaria ya, se debilite aún más. Provisto de un salvoconducto que le extiende el heredero del trono, Segismundo, Hus se dirige a Constanza;

allí se lo hace prisionero y, como se niega a retractarse, en julio de 1415 se lo entrega al poder temporal para que sea quemado vivo. Su amigo Jerónimo es llevado a la hoguera en 1416.

En Bohemia, la política de la hoguera seguida por la curia enardeció más todavía los ánimos. En 1419, en ocasión de una manifestación que se desarrollaba en Praga para pedir la liberación de prisioneros, el alcalde y los miembros de su concejo fueron arrojados por la ventana del ayuntamiento; el rey Wenceslao muere a causa del horror que le provoca ese hecho. Si originariamente el husitismo había sido un movimiento unitario, basado en las opiniones de Wiclef, ahora se divide en dos tendencias: los utraquistas y los taboritas. Los utraquistas también se llamaron, de acuerdo con su símbolo –el cáliz–, calixtinos. En efecto, exigían que la comunión se cumpliera bajo las dos especies, y que no solo los sacerdotes sino también los laicos participaran directamente de ellas. El fundamento de esta exigencia es la idea democrático-burguesa de la igualdad de derechos de todos los individuos ante Dios, y representa un claro ataque a la Iglesia en cuanto representante ideológica del orden jerárquico y con ello también del orden feudal. En julio de 1420 se publicó el programa de los utraquistas en latín, checo y alemán. Constaba de los siguientes cuatro puntos: 1) En toda Bohemia, cualquiera ha de poder predicar con toda libertad la palabra de Dios. 2) La comunión habrá de administrarse a todos los cristianos bajo las dos especies. 3) El poder secular y la riqueza terrenal que la Iglesia posee contra el mandato de Cristo, y en perjuicio de los pobres, habrán de serle quitados y los sacerdotes deberán volver a la forma de vida de los apóstoles. 4) Todos los pecados mortales, en especial los públicos, y todas las perturbaciones del orden que repugnan a la ley de Dios, deben ser juzgados por las autoridades competentes. En este último punto se incluyen dos cosas: por una parte, es preciso quitar a la Iglesia el derecho, del cual ella abusa, de perseguir a los herejes; por la otra, la autoridad, estatuida por Dios, recibe el derecho de resguardar el orden establecido contra los elementos revolucionarios. Aquí se pone de manifiesto de la manera más clara posible el sesgo conservador de las opiniones de los utraquistas. Como es natural, esta tendencia no reclutó sus seguidores en la amplia masa del pueblo sino más bien en la burguesía mediana y acomodada, y en parte en la nobleza, que, en virtud de su oposición a la injerencia alemana en los asuntos de Bohemia, tenía una disposición nacionalista

revolucionaria y, por lo demás, respecto de la realización del ideal husita de la pobreza, especulaba con la adquisición de los bienes eclesiásticos. Sabemos que un siglo después la nobleza alemana se inclinará al luteranismo por razones semejantes. Pero aún había otro motivo que acercaba a la nobleza alemana, como un siglo antes a la nobleza bohemia, al movimiento de oposición a la Iglesia: el reconocimiento del carácter legítimo de la autoridad seglar existente en cuanto estatuida por Dios, y la necesidad de obedecerla. Y, por último, téngase en cuenta que en la formulación precisa del segundo de los puntos del programa citado se menciona la comunión como el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo; ello implica que aquí se conserva la idea de la transustanciación, que en cambio es rechazada por la ideología consecuente de las sectas y aun por Wiclef. También en este punto se manifiesta la inclinación por las soluciones de compromiso; lo mismo ocurrirá con Lutero, quien (contra Zwinglio) afirma la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, aunque rechace otros sacramentas.

Contra todas estas componendas, los radicales taboritas elevaron una enérgica protesta. Los taboritas tenían su centro en la pequeña ciudad de Austic, al Sur de Praga. Como les pareció que esta ciudad no era lo bastante segura, edificaron una nueva, poderosamente fortificada, en el cercano monte Tabor. De aquí procede su nombre. Ya este hecho atestigua esa enorme energía merced a la cual, más tarde, obtendrían repetidas victorias sobre los ejércitos enemigos. Constituían el elemento auténtico y realmente impulsor del husitismo, pues los siguieron las clases bajas del pueblo, que ansiaban un cambio radical de las relaciones sociales. Si ya de antemano sentían inclinación por el ideal de pobreza y por lo tanto de igualdad, bajo la apremiante necesidad de organizar la guerra por momentos se acercaron fuertemente al comunismo práctico. Un ejemplo semejante lo tenemos en el posterior Estado de Dios, establecido por los anabaptistas en Münster, donde el asedio a que estuvo sometida durante más de un año empujó la ciudad hacia el comunismo. El programa de los taboritas consistía en la lucha contra el monaquisino, las posesiones de la Iglesia y el culto a los santos; juzgaban a la organización de la Iglesia como simple obra humana, no fundada en milagro alguno y que no podía apoyarse en ningún sacramento; por eso no consideraban que en la comunión se expresase un milagro y rechazaban la transustanciación; lo mismo que otras sectas, veían en aquella un simple acto

recordatorio de la primera reunión de la comunidad de los hermanos cristianos, de quienes ellos pensaban ser los continuadores. Como única fuente reconocían la auténtica palabra de la Biblia; la desnaturalización de esta al servicio de poderes corrompidos y enemigos del pueblo debía evitarse retirando al sacerdote el previlegio de la predicación y confiriendo a cada hombre el derecho de predicar y de interpretar la Biblia. En sus comunidades y poblaciones se preocupaban por observar un orden estricto. Combatían enérgicamente la inmoralidad: por ejemplo, las singulares costumbres de la secta de los adamitas. Castigaban con dureza todo delito. Consideraban la usura como pecado grave. Durante sus victoriosas campañas se abstenían de asolar los campos y de maltratar a las poblaciones o someterlas a pillaje. Antes bien, fue el ejército de la cruzada noble el que se cubrió de ignominia por el empleo de tales métodos estratégicos durante su invasión a Bohemia. Bajo la coerción de la guerra, los taboritas implantaron el régimen comunista, para lo cual invocaron la forma de vida del cristianismo primitivo, pero nunca obligaron a los otros sectores del pueblo a imitarlos. Sin embargo, y por virtud de las relaciones sociales y económicas imperantes en su época, se hallaban todavía muy lejos de un ideal socialista claro y consecuente, a pesar de las muchas simpatías que mostraban por el triunfo de la igualdad y la justicia. El anhelo escatológico los inducía a imaginarse un reino de igualdad universal, pero las condiciones económicas de su época les impedían llevarlo a la práctica, esto es, realizar el comunismo que ellos anticiparon de manera fantástico-primitiva.

> «La anticipación del comunismo por obra de la fantasía –escribe Engels– fue, en realidad, una anticipación de las modernas relaciones burguesas (...) El ataque a la propiedad privada y la exigencia de la comunidad de bienes debieron diluirse en una tosca organización de beneficencia...».[130]

El genial caudillo de los taboritas, Juan Ziska, se ingenió para imprimir una organización moderna y volver invencible a su ejército compuesto de campesinos y artesanos, que solo podían luchar como infantería. Es famosa su táctica de atrincherarse con carros. El armamento no constaba más que de lanzas, mazas, ballestas, pero particularmente de mayales con guarniciones de hierro. Ziska condujo al ejército de manera en extremo hábil, lo que le

[130] *Der deutsche Bauernkrieg*, *** 1908.

deparó numerosas victorias sobre el ejército de caballeros del rey Segismundo, que entre 1420 y 1422 resulta siempre vencido. El espanto que embarga a los enemigos es tal que, en 1422, un ejército reunido por la Dieta de Nuremberg se dispersa sin combatir cuando se enfrenta con los husitas. Esto vuelve a ocurrir en el año 1431, cuando el gran ejército de la cruzada contra los herejes, reunido por iniciativa de la curia, huye atolondradamente a la vista de las tropas revolucionarias. Pero en 1424 Ziska muere de manera repentina. Lo sucede Procopio el Grande o el Calvo, uno de los hermanos Procopio. Procopio es muy talentoso como político, pero no lo es tanto como organizador. Pronto aparecen indicios de que se está socavando la estricta disciplina del ejército husita. Sin embargo, siempre resulta invencible, como lo ha sido, a lo largo de la historia, todo ejército popular revolucionario bien conducido. Entre tanto se ha conseguido realizar la unión de los taboritas y los praguenses moderados; con esto la potencia militar aumenta aún más. En 1426 los revolucionarios obtienen una gran victoria en Aussig; lo mismo ocurre en 1427. El ejército revolucionario se dirige ahora hacia Silesia, Sajonia, Brandeburgo, Baviera, Austria, Moravia y Hungría. Ya hemos hablado de la huida del ejército de caballeros en 1431. (Aproximadamente hacia la misma época los ingleses son vencidos en Francia por Juana de Arco.) Los continuos triunfos de la revolución fuerzan a la Iglesia a avenirse a tratar con los herejes, lo cual le resultaba odioso. Pero en vez de aprovechar totalmente sus triunfos, Procopio comete el error de aceptar el ofrecimiento de tratativas que le hace el concilio de Basilea de 1433. Dirigida por él, una delegación marcha a Basilea. Se llega a un acuerdo sobre la base de los siguientes puntos: en Bohemia y Moravia, la comunión se administrará, a quien lo pida, bajo las dos especies; sin embargo –aquí está lo grave–, el sacerdote tiene que explicar que Cristo está presente en cada una de ambas especies. El castigo de los pecadores solo puede realizarse por disposición de los jueces competentes. El acceso a la palabra de Dios debe ser libre, pero –otra vez una restricción peligrosa– ella solo puede ser anunciada por los predicadores designados por los superiores. Los sacerdotes que no sean monjes, y la Iglesia misma, pueden poseer bienes. Los taboritas radicales se oponen con toda razón a este dudoso tratado; las distintas tendencias combaten entre sí. Aquello que la gran fuerza de la reacción unida no había podido alcanzar sobreviene por obra de las disputas intestinas: el aniquilamiento de la revolución. En la batalla librada en 1434 cerca del monte Tabor, el ejército de

Procopio es derrotado por los moderados, que se han unido al ejército real. El mismo Procopio cae en la batalla. El resto de los taboritas continúa viviendo entonces de manera miserable, como la «comunidad de los hermanos bohemios y moravos», que adopta un carácter pacífico. El real vencedor es la nobleza bohemia, cuya posición se consolida. En los otros países, y en especial en Alemania, aumenta no obstante la excitación de las masas, que estalla en curiosas formas místico-religiosas. La segunda mitad del siglo XV es pródiga en movimientos de peregrinaje y en disturbios religiosos de distinto tipo (peregrinajes hacia una meta desconocida, flagelantes, etc.). Los estados de excitación religiosa adoptan con frecuencia dimensiones gigantescas. En la medida en que este movimiento manifiesta en muchos aspectos tendencias herético-sectarias, la Iglesia lo observa con la mayor desconfianza. El papa Inocencio VIII emite una bula contra estafadores, hechiceros, etc., a fin de respaldar a los monjes dominicos que actúan como inquisidores en Alemania. Dos de ellos redactan en 1489 el tristemente célebre *Martillo de las brujas,* obra de carácter jurídico dirigida contra la herejía y la hechicería, por cuya influencia son sacrificados muchos hombres inocentes. Pero el movimiento de las sectas, que tiene profundas raíces en las necesidades del pueblo, no puede ser extirpado. Todavía en el siglo XVI demuestra notable vigor. Un ejemplo saliente lo constituye el reino anabaptista de Münster (1535). Aún hoy se calumnia con frecuencia, incluso en textos escolares, a la revolución de Münster. He aquí ei curso real de los hechos: al comienzo existía un acuerdo pacífico de tolerancia entre los anabaptistas y los demás habitantes. Pero este trato pacífico resultaba irritante para el obispo de Münster, quien puso sitio a la ciudad. A él debe imputarse, pues, que a partir de ese momento, y por razones de legítima defensa, Mattys –un panadero de Harlem y «hombre de prodigiosa energía» (Bezold)– se apropiara del gobierno y lo ejerciera según las ideas anabaptistas.

> «Se ha elogiado la habilidad y la circunspección de los gobernantes y el heroísmo de toda la población, ya que la ciudad sitiada resistió casi un año y medio, desde febrero de 1534 hasta junio de 1535».[131]

[131] R. Huch, *Das Zeitalter der Glaubensspaltung* (La época de la escisión religiosa), 1927.

Solo después de que Mattys cayera valientemente en una osada salida, y el «hermoso y retórico» Jan de Leyden se convirtiera en su sucesor, la ciudad fue llevada a una situación de violencia mediante un terror constante. Si bien es cierto que este hombre, del que tanto se ha abominado, se hizo culpable de graves excesos –¡aunque los había copiado de los nobles, sus enemigos!–, cabe decir que la confiscación de bienes que llevó a cabo estuvo dictada por sus honradas convicciones, así como la defensa de la propiedad privada explotadora tuvo su origen en las convicciones de sus enemigos. En la adopción de estas medidas –semejantes, por lo demás a las tomadas otrora por los taboritas–, gravitaron también, y no en último lugar, consideraciones de economía de guerra, que miraban por los intereses de la ciudad hambrienta. Y por lo que se refiere a la poligamia, que siempre se le reprocha a Jan, esta también se explica, por lo menos en parte –no se puede llegar a saber nada más preciso a causa del fárrago de calumnias esparcidas por sus enemigos– y de la manera más simple, por el estado de emergencia de la ciudad. He aquí la orden de Jan: toda mujer debe casarse, o bien ponerse bajo la protección de algún hombre. Empero, es indiscutible que, durante la revolución, el orden y la circunspección más completos reinaron por largo tiempo.

Para comprender plenamente el movimiento de las sectas, todavía debemos decir algo acerca del sentido y la función de su ideología.

9. La ideología de las sectas

Se puede probar el carácter fundamentalmente revolucionario de la ideología de las sectas, no solo sobre la base de su efectividad histórica, sino también de su contenido. No obstante la profunda oposición que separa masas populares religiosas y clases superiores librepensadoras, y que atraviesa el Renacimiento, existe un vínculo que unifica toda la sociedad frente al feudalismo: el racionalismo individualista. He ahí un fenómeno que, pese a su configuración cambiante, ya no ha de abandonar la historia de la burguesía hasta llegar al gran capitalismo, ni aun bajo el dominio del calvinismo religioso. En lo que atañe particularmente a la clase artesanal del Renacimiento, lo que ocasiona el progresivo vuelco del espíritu hacia lo racional es, ante todo, la creciente racionalización del trabajo del artesano y su tendencia a dominar racionalmente el material y la naturaleza. A esto hay que agregar un aumento en la significación de lo racional en la conducta de cada individuo respecto de los demás, aumento apenas estorbado por consideraciones personales o colectivas: se sustituye el momento irracional, psicológico-moral –que en la atmósfera de obligaciones colectivistas de la Edad Media había sido vivido como rector de la acción– por una racionalidad subjetiva y por su forma más rigurosa: lo calculable en la relación de prestación y contraprestación. Como afirma von Martin, la individualización de las relaciones económicas y personales va unida a la universal «cosificación de las relaciones».[132]

Este racionalismo se une con una disposición básica de carácter religioso, que permanece insuperada porque todavía las clases inferiores no pueden reemplazarla y porque la situación social en que se encuentran la reproduce constantemente: la disposición a constituir una imagen muy singular que, justamente en virtud de que se aferra a la forma religiosa, puede socavar desde adentro y enervar la imagen del mundo eclesiástico-feudal. La configuración del contenido de esta concepción, a la vez revolucionario-pequeñoburguesa y religiosa, está dictada por las tareas prácticas que las relaciones generales de clase plantean a las clases inferiores. De este modo se explica la sorprendente armonía que presentan –a pesar de todo su carácter

[132] A. von Martin, *Die Soziologie der Renaissance,* *** 1932 y «Die Renaissance», *Handwörterbuch der Soziologie* (Diccionario manual de sociología), ed. al cuidado de A. Vierkandt, 1931; con respecto a esto, véase la crítica detenida que hago en *Geschichte und Dialektik.****

contradictorio y críptico– las doctrinas abstractas de las sectas y las tendencias prácticas de las clases bajas de esa época.

Aquello que los partidarios de las sectas presentaron como la «certeza interior» se origina, en cuanto al método, en la unión entre la confianza racional en el propio intelecto, por un lado, y la religiosidad intuitiva tradicional, por el otro. El resultado práctico de esto es el rechazo de toda dogmática y de toda teología eclesiásticas tutelares, a las que se considera contrarias a las experiencias del entendimiento religioso y a la libertad de la vivencia individual. Al «intelecto» suprapersonal, guiado por la autoridad irracional del sacerdocio eclesiástico, se opone el intelecto formalmente intuitivo –porque se aproxima a la verdad por el camino de la inmersión mística en la palabra de la Biblia–, pero orientado, en cuanto al contenido, hacia el conocimiento racional asequible a todos. A la fe aprendida, tradicional, que se sustrae de cualquier examen racional, se enfrenta la razón interior, y a la prescripción exterior, el convencimiento individualmente configurado. Según la forma, ese modo de proceder, que no separa entendimiento de intuición, debe aparecer como místico; según su esencia, es interpretación racional y crítica, es decir, racionalismo revolucionario. Un examen detenido se confirma: pese a su inclinación mística, el pensamiento de las sectas, siempre que se trate de decisiones concretas y objetivas, no reconoce otros criterios de verdad que la experiencia y las categorías del entendimiento, y se muestra intransigente en ello. Con excepción de la existencia de Dios y de otros supuestos fundamentales del pensamiento religioso en general, se elimina radicalmente todo lo que no resiste al claro entendimiento y al sentido de la realidad. Antes de la célebre polémica que habrán de entablar el conciliador Lutero y Zwinglio, el pensador racionalista, las sectas ya habían combatido la doctrina católica de la transustanciación –según la cual el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo–, considerando que resultaba incomprensible para el entendimiento.

Lo mismo que para Zwinglio, también para las sectas pan y vino sólo eran símbolos, y con este punto de vista racional llevaron a cabo nada menos que la racionalización, es decir, la secularización de la palabra de Dios. Como se sabe, esta actitud puso más tarde al conservador Lutero en tal aprieto que, frente a Zwinglio, se limitó a declarar que no aceptaría argumentos intelectuales y que no quería saber nada de la «razón, esa ramera».

Advertimos, pues, que la forma místico-religiosa del pensamiento de las sectas no debe engañarnos acerca de su carácter racionalista. Por su alejamiento de una cultura amplia y de la ciencia de la época, es por cierto ajeno a la argumentación científica; además, el intelecto está obligado a eludir todas las consecuencias de carácter revolucionario, práctico: apoyado por la autoconciencia religiosa tradicional, se retira al plano de sus propias vivencias interiores, y por esta vía se pone a la búsqueda de los argumentos que necesita tanto para rebelarse contra lo tradicional cuanto para trasladar esta actitud rebelde a la esfera de la «salvación». La confirmación de los puntos de vista reconocidos como verdaderos se encuentra en la Biblia, la única popular entre las grandes obras del espíritu, y la única comprensible sin poseer mayor cultura.

Aunque en apariencia la época es cautiva de la religión, todo ocurre aquí justamente al revés que en la Edad Media. En esta, la idea del mundo responde al pensamiento de una teología por entero racionalizada en lo formal y en lo conceptual, que excede de la experiencia por todos sus costados; ante esa teología, el entendimiento puramente individual aparece, en verdad, como un obstáculo que impide alcanzar el conocimiento de la verdad divina. Por tal razón, son pocos los escogidos llamados a inquirir por las causas; el profano debe someterse a la fe. En última instancia, aun para los sacerdotes y los teólogos de profesión, la inescrutable voluntad de Dios y el milagro son datos irracionales insuperables. En el sistema de Tomás de Aquino (1225-1274), estrictamente racionalizado en cuanto a lo formal, desempeñaban todavía considerable papel las determinaciones de la voluntad divina, que es incognoscible y se sustrae al intelecto. Ya el nominalismo acentuó, frente a este «intelecto», el poder cognoscitivo de la convicción interior; con ello preparó el camino para las sectas. Pero este vuelco hacia el conocimiento interior no era más que una forma de reconocer el intelecto puro en cuanto fuente suficiente del conocimiento, y en realidad era mucho más empirista que el «realismo» de los escolásticos. En lo exterior, el realismo eclesiástico se funda en Aristóteles, quien enseña la verdad objetiva y la existencia de los conceptos universales. Pero aquello que en Aristóteles implica un giro hacia lo empírico es reinterpretado por la escolástica en el sentido de que los conceptos de Dios, el diablo, el bien, el mal, etc., poseen existencia real, por cierto que con los contenidos que les

provee la construcción conceptual de la teología. Pero si los conceptos universales son los únicos que pueden considerarse verdaderos –tal la conclusión de los teólogos «realistas»–, entonces los escritos de las autoridades son la única fuente del conocimiento. Los nominalistas combatieron con vehemencia esta opinión, afirmando que, tras los conceptos, existe un mundo real de cosas, del cual aquellos solo contienen el nombre. Frente a la sofistería de la escolástica, los nominalistas remiten a la confiabilidad de la experiencia interior. Dicen que realidad y concepto se relacionan entre sí como la cosa y la imagen reflejada; los conceptos no son más que abstracciones vacías y nombres. La Iglesia reconoció muy pronto el peligro que para ella significaba la nueva doctrina, y persiguió a los nominalistas. Pero cuando, en el siglo XIV, comenzaron a expandirse con vigor las sectas, mucho más peligrosas, el nominalismo fue tolerado. En ese momento alcanza también su ápice la querella entre realismo y nominalismo. A partir del nominalismo se desarrolló, al mismo tiempo, una mística que se diferencia en muchos aspectos de la mística de las sectas. Pero el sentido y el principio eran los mismos. Los propios contemporáneos no encontraron excesivas diferencias. Por ejemplo, el místico nominalista Geert Groote se hizo sospechoso de estar en vinculación secreta con los begardos.

Media una profunda diferencia entre el racionalismo de las sectas, que se sirve de la mística, y el misticismo de la Iglesia, que se sirve de la forma racionalista; tal divergencia se manifiesta con claridad en la posición que ambas tendencias adoptan frente a cada una de las concepciones y doctrinas cristianas. Todo aquello que, para la Iglesia, es un supuesto –concebido de manera irracional– de su dominación, es sometido sin contemplaciones por las sectas al examen de la *ratio,* y destruido. Para la Iglesia, la fe en los milagros, que se apoya en la idea de la salvación, es el recurso para afianzar su poder sobre el individuo. Las sectas rechazan radicalmente todo milagro; sólo puede salvarse quien lleve una vida moral a la vista de todos y se destaque por sus buenas obras. La idea irracionalista de la salvación merced a la fe en los milagros, tal como la Iglesia la prescribe, es reemplazada por una secularización y una racionalización radicales de la idea de salvación, en lo cual gravita también el propósito de ejercer la crítica social. La actitud básica de las sectas, que es individualista, contribuye a la racionalización del mundo de las vivencias religiosas. La libertad interior del hombre, propia de todo

individuo, y acentuada siempre por los partidarios de las sectas, es considerada incompatible con los preceptos y los dogmas de la Iglesia. Por lo tanto, el movimiento de las sectas, como todo auténtico individualismo racionalista, es sumamente tolerante y hasta se muestra inclinado a conceder iguales derechos a las religiones no cristianas. Todo lo irracional se disuelve ante este racionalismo consecuente: se rechazan, como supersticiones, los milagros; se dejan de lado los sacramentos en tanto procesos sobrenaturales incomprensibles; se niega la divinidad de Cristo. Cristo no es Dios sino un ser humano cuyo espíritu, y no su muerte corporal, opera salvíficamente. La enorme influencia que la doctrina de Wiclef tuvo antes de la rebelión de los campesinos ingleses, y en su transcurso (rebelión en la cual no solo participaron los campesinos y arrendatarios sujetos a servidumbre sino también las clases inferiores de la población urbana), se explica por el hecho de que aquel rechazara la doctrina de la transustanciación y de que esta crítica al irracionalismo de la Iglesia cayese en el terreno abonado de una predisposición revolucionaria. Verdad es que Wiclef era un conciliador en sus teorías sociales, pues reconocía el derecho de los laicos a la propiedad de la tierra, lo cual habría sido más apropiado para malquistarlo con los campesinos rebeldes, sublevados ante todo contra la nobleza seglar. Pero los «hermanos pobres», los predicadores lolardos de Wiclef, que recorrían el país combatiendo el milagro de la misa, no solo impugnaban la posición jerárquica de los sacerdotes sino que, en general, impugnaban las barreras opuestas a un pensamiento libre e independiente, orientado hacia la reforma revolucionaria del más acá. Se comprende de suyo que esta crítica también corroía las innumerables solemnidades, bendiciones, peregrinaciones, indulgencias, hermandades, el culto de los santos, las imágenes y reliquias, el celibato y la estructura orgánica de la Iglesia.[133]

La Biblia traducida por Wiclef se lee fervorosamente en todo el país; en general, en todas partes la Biblia se convierte en la inspiradora de una crítica, para todos comprensible, a la Iglesia y a la sociedad. En forma semejante a los lolardos se comportan los valdenses, los albigenses y en especial los husitas, de quienes derivan los combativos taboritas y los pacíficos hermanos moravos. Con excepción de los franciscanos, que son absorbidos por la Iglesia y se convierten más tarde, junto con los dominicos, en su más fuerte apoyo

[133] *Cf.* E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christilichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos), 1912.

con anterioridad a la Reforma, en ninguna parte aquella consigue arrancar a las sectas el aguijón opositor. A través de los siglos en que desplegaron su actividad, fue característica de las sectas una profunda desconfianza respecto de la tutela de los sacerdotes sobre el individuo. Prueba de la fuerza con que se acentúa la convicción interna y la *ratio* individual frente a la fe ciega es el rechazo a que el bautismo se administre a los menores de edad sin uso de razón, y la defensa consiguiente del bautismo de los adultos.

El resultado más importante del empeño intelectual del movimiento de las sectas es la crítica social. A pesar de su origen pequeñoburgués, allí donde es promovida por una actitud revolucionaria o donde se hacen sentir las influencias del proletariado –todavía no bien perfilado como tal– y de los pobres de las ciudades, esta crítica se perfecciona hasta llegar a consecuencias anarquistas y comunistas. Pero tal comunismo aún aparece principalmente en las confusas formas del comunismo caritativo y de consumo, así como en las de la salvación escatológica. Parecen haber tenido amplia difusión ideas de este cuño: una vez establecido el reino de Cristo, los seres humanos quedarán limpios de su pecaminosidad, la coerción de la Iglesia y del Estado se volverá superflua y los bienes serán repartidos. Pero no hay que sobrestimar este aspecto, por lo menos en cuanto a su influencia sobre la acción política. En la práctica, el problema de una subversión radical de la propiedad desempeñó un papel mucho menor que el que por regla general suponen aun concienzudos expositores del movimiento de las sectas, como Max Beer.[134]

Cualquiera que sea la forma en que la crítica a la sociedad se articule en sus detalles, se puede reducir siempre a una idea fundamental, predominante: la igualdad originaria de todos los hombres, el derecho natural. En contra del derecho natural eclesiástico, relativizado con el auxilio de la imagen del pecado original y adaptado a las relaciones de clase, se hace resaltar el derecho natural absoluto (véase el primer capítulo de este libro) y se lo proclama como el único valedero. De esto también resulta, necesariamente, una crítica a las relaciones de propiedad reconocidas por el derecho natural eclesiástico, pero en verdad ella solo es negativa: prescindiendo de algunas excepciones, solo ataca, en un sentido cabalmente pequeñoburgués, las diferencias flagrantes en materia de propiedad, las injusticias económicas y las posesiones adquiridas en forma ilegal. La distribución igualitaria de las

[134] M. Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus*, *** 1931.

riquezas solo cumple, por lo común, el papel ideal de una representación quiliástica del futuro. En todo caso, la idea de igualdad propia del derecho natural despliega un gran poder de crítica social. El mejor modo de reconocer su importancia es comparar el derecho natural absoluto de las sectas con el derecho natural tomista. Santo Tomás no solo transforma la ley de la naturaleza en una ley de la Iglesia, sino que también afirma que hay una diferencia natural entre los hombres. Las sectas identifican por completo a las leyes divinas con las leyes naturales; con eso las sustraen a toda otra interpretación que no sea la racionalista igualitaria.

El profundo antagonismo que las sectas reconocen entre la ley natural y el estado de cosas vigente produce el sentimiento del «antagonismo del mundo» y la esperanza escatológica en la salvación y en la instauración futura de un orden social justo. El modo de allanar a este el camino es elevar la sobriedad y el trabajo a la categoría de virtudes, con lo cual no se rechaza incondicionalmente la prosperidad ligada con las buenas obras y que se consigue merced a la propia diligencia. Por sobre todo se declara la guerra a la riqueza parásita, fruto del trabajo ajeno, así como a la limitación de la libertad personal y de conciencia, que es vista como un medio para ejercer dominio sobre los seres humanos. Así se origina, dentro del sector más radical e ideológicamente más esclarecido del movimiento de las sectas, el ascetismo orientado hacia el más acá, que se disciplina a sí mismo y desprecia toda riqueza; él nada tiene en común con el ascetismo aristocrático de las órdenes, orientado hacia el más allá, henchido de desprecio hacia este mundo y, justamente por eso, útil para el fin que persigue la Iglesia: educar a las masas en el sentido de la humillación y el espíritu de sacrificio. Demostrativo de la actitud social de las sectas es su rechazo de la posterior opinión de Zwinglio y Lutero, según la cual la justificación por la fe es plenamente suficiente: a juicio de ellas, esa justificación se obtiene por las buenas obras, la diligencia en el trabajo, la conducta moral intachable frente al prójimo, etc. Más que en la primera, fue en su segunda época –posterior a la Reforma– cuando la conciencia social de las sectas se radicalizó, a lo cual contribuyó el crecimiento del proletariado urbano y el surgimiento de un estrato artesanal empobrecido de dimensiones hasta entonces desconocidas.

Contra la «dominación de los buenos», predicada por San Agustín, se eleva cada vez con mayor fuerza el llamado a la igualdad democrática, y contra la palpable injusticia económica, allí donde se producen estallidos revolucionarios, la prédica rebelde de la comunidad de bienes. La Biblia sigue siendo, empero, el gran libro de los pobres; y si el *Nuevo Testamento* no es suficiente, se recurre al Antiguo. En manos de la oposición urbana, la Biblia era efectivamente peligrosa, como lo prueba el hecho de que todavía a fines del siglo XVI se dicta en Holanda la prohibición de leer el *Nuevo Testamento* en la lengua nacional.

La función histórica revolucionaria de las sectas determinó que la ciencia reaccionaria –como lo hace aún hoy– las denigrara y tratara con desprecio. Hasta Max Weber, un científico burgués insospechable, ha calificado sin eufemismos de «punto de vista burgués» el modo en que el célebre profesor Ritschl trata el tema de los anabaptistas.

10. La ideología de la Iglesia

Mientras las clases inferiores de la sociedad capitalista inicial se agrupaban casi siempre alrededor de la pequeña burguesía en un combate ganancioso para el desarrollo del orden burgués, aunque todavía estéril para ellas mismas, y encontraban su expresión intelectual más clara en la ideología de las sectas, la Iglesia, como representante principal de la ideología feudal-reaccionaria, se empeñaba en una lucha por su autoconservación, de sentido opuesto a la de aquellas. Ya hemos visto cómo, en la fundación de las órdenes de los franciscanos, los dominicos y los *humiliati* se hicieron concesiones a la forma de vida de las sectas a fin de restarles impulso, al tiempo que se intensificaba la persecución a estas y a su ideología. Pero la Iglesia no pudo emplear los mismos recursos con las clases altas de las ciudades –la burguesía– que con las clases inferiores. Fue preciso llegar a habilidosas componendas con ese racionalismo propio de la concepción burguesa, que se imponía con fuerza cada vez mayor; pero en ellas no se perdía de vista el fin último: la salvación y consolidación de la vieja teología. Al comienzo, la propia curia mostró muchas veces incomprensión hacia este nuevo camino por el que echaban a andar los representantes más inteligentes de la concepción eclesiástica, y lo condenó en consecuencia. Pero mudó de parecer tan pronto como advirtió que apelando a los escritos de Aristóteles, redescubiertos no hacía mucho, se podía seguir haciendo tan buena teología como antes, y que no era oportuno ceder este pensador a los heréticos averroístas. Para representarnos en toda su magnitud las enormes tensiones de la vida espiritual del siglo XIII debemos recordar que en este conviven y actúan al mismo tiempo representantes de las más diversas concepciones. Ahí está, en primer lugar, el teólogo Juan Buenaventura, estrictamente ligado a la tradición, y quien, según él mismo declara, solo querría «consolidar lo antiguo y acreditado». Es amigo de Tomás de Aquino, a quien se debe una hábil renovación de la antigua teología sobre bases en apariencia aristotélico-racionalistas. Santo Tomás es alumno de Alberto Magno, un espíritu afín a él. Santo Tomás reformula en los viejos términos de la concepción deísta y psicologista-subjetiva aquellos aspectos de la interpretación, panteísta y pan-psiquista, que Averroes da de Aristóteles, y que son revolucionarios en cuanto insisten en el más acá y en el alma del mundo; tal es el uso que hace Santo Tomás del pensamiento de Aristóteles. Al mismo tiempo actúan, en París, el

gran averroísta herético Siger de Brabante, y en Oxford, Roger Bacon (muerto en 1294), quien ya enseña que la ciencia natural debe basarse en la experimentación, y –a pesar de las muchas ataduras que lo unen con lo antiguo– sostiene en diversos puntos concepciones francamente materialistas. Ya la exigencia de que se incorporase el experimento a la investigación de la naturaleza debía impresionar como materialista en una época en que la especulación metafísica todo lo cubría y sofocaba. Así, pues, Buenaventura se orientaba aún en sentido puramente escolástico; sin embargo, a diferencia de la antigua escolástica, que gustosa adoptaba un ropaje filosófico, él experimenta una fuerte aversión a toda filosofía, impresionado por los peligros a que la teología se veía expuesta por obra de aquella. En su opinión, la filosofía ha desdeñado demasiado a la fe como grado primero y último del conocimiento. En general, Buenaventura advierte acerca de una sobrestimación de la capacidad humana de conocer; así, Dios sin duda puede ser conocido en su existencia (*existentia)*, pero no en su esencia (*essentia*). Pero, se pregunta Buenaventura, ¿cómo se llega desde el ser de Dios al ser del mundo? Nos hallamos aquí ante una típica pregunta teológico-escolástica, ya muy antigua; Buaneventura se limita a retomarla y a responderla con un inmenso despliegue de argumentos vacíos, en apariencia lógicos. Combate de este modo la opinión según la cual Dios creó el mundo a partir de un material que ya existía previamente. Con el concepto de creación, Buenaventura lleva a cabo, por lo tanto, una estricta separación entre el mundo material y el mundo del más allá, a partir del cual Dios establece la existencia, y con ella, precisamente, el acto de creación del mundo. De tal modo, Buenaventura refirma la concepción medieval merced a la cual es posible probar la existencia de una aguda oposición entre mundo y ultramundo, entre lo natural y lo sobrenatural. Pero así se ha creado la premisa para la desvalorización de este mundo y la vida terrenal del hombre, así como para la glorificación del más allá trascendente y, en pasos ulteriores, también para la fundamentación, del milagro, el sacramento y todas aquellas ideas metafísicas sobre las cuales la Iglesia erigía su poder sobre las almas. Es interesante considerar el modo en que Buenaventura prosigue su especulación. A la tríada de despliegue del mundo material en forma, materia y compuesto, corresponde la trinidad de Dios. El ser terrenal del hombre no es más que una preparación para el ser ultraterreno, la gracia del más allá. Por lo tanto, toda la naturaleza y todo el ser del hombre están inmersos en la gracia de Dios. Por

analogía con los seis días de la creación, hay seis épocas en la historia universal; además, siete sacramentos, nueve coros de ángeles, nueve grados en la jerarquía eclesiástica, tres grados del ser: la naturaleza, el hombre y la gracia divina, etcétera. Las opiniones de Alberto Magno y de Tomás de Aquino también contienen profusión de elementos metafísicos y teológico-especulativos. Por ejemplo, Tomás enseña, en forma totalmente medieval, que existe una gradación jerárquica: cuerpos, mundo vegetal, mundo animal, mundo humano y mundo de los ángeles; en la cumbre se halla Dios. En el fondo, la concepción tomista es mucho menos racionalista que lo que a menudo se suele suponer; es más bien mística y se orienta hacia la relación del alma con Dios, es decir, la cercanía o lejanía en que el hombre individual se halla respecto de El, con todas las consecuencias y posibilidades que ello implica. Es cierto que Santo Tomás imprime una forma estrictamente racionalista al contenido trascendente irracionalista. El agustinismo informe, autoritario y tradicionalista que había predominado hasta ese momento, es reemplazado por una concepción que, con ayuda del aristotelismo, introduce una mayor sistematización y racionalización conceptual. Con un ejemplo, podemos mostrar el modo en que Tomás une la teología trascendente y el racionalismo. Nuestro conocimiento intelectual, dice Tomás expresándose en una forma sumamente moderna, comienza con las sensaciones. Pero acto seguido establece una limitación: por consiguiente, el hombre no puede alcanzar a comprender plenamente la sustancia divina. La razón es una instancia puramente humana; por eso necesita el complemento de la revelación. La razón natural y la revelación no se contradicen, puesto que Dios mismo es el autor de nuestra naturaleza. Por un lado, Santo Tomás es en apariencia empirista, en tanto rechaza la idea de Anselmo de Canterbury según la cual del concepto de Dios se deduce su existencia. No sabemos, dice, qué es Dios; y, ante todo, del concepto de Dios no se puede concluir nada acerca de su esencia; en el mundo sensible sólo podemos alcanzar los efectos de Dios. Pero –y aquí aparece el transfondo teológico oculto– partiendo del efecto se puede concluir acerca de la causa, es decir, que Dios existe. Prescindiendo de que inferir la causa del efecto es inadmisible desde el punto de vista lógico, Santo Tomás incurre en un vacío logicismo; no otra calificación merece el intento de probar especulativamente, en aras de la consolidación de la cuestionada teología cristiana, la conversión de la posibilidad en realidad, así como inferir la existencia necesaria de algo moviente a partir del

hecho de que algo se mueve. La vaciedad y el carácter metafísico de este logicismo teológico en modo alguno se salvan poniendo al tomismo el marbete de «teología natural».

En el marco de esta obra no podemos exponer en detalle el sistema tomista, de muy rico contenido. Ernst Troeltsch proporciona una brillante interpretación de conjunto en su obra *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*[135] (Las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos). Aquí solo podemos señalar que Santo Tomás se esfuerza de continuo por construir un riguroso antagonismo entre Dios y el mundo. Así, para él, la materia es el polo inferior y contrario a Dios. De este modo, Santo Tomás se opone a la concepción panteísta, sostenida ya repetidas veces antes de él, según la cual Dios y la naturaleza –tanto material como viviente– se interpenetran. En el panteísmo, el mundo existente ya no aparece como inferior, sino que, por el contrario, se lo exalta. Del mismo modo, y otra vez por oposición al averroísmo –cuyo desarrollo ideológico había rebasado en mucho los límites del pensamiento medieval–, Santo Tomás defiende la libertad de la voluntad dentro de cánones por completo medievales. La teología medieval anterior a él adjudicaba al hombre la libertad de la voluntad a fin de acentuar su responsabilidad y declararlo a merced de la recompensa y el castigo, el purgatorio y la vida eterna, manteniéndolo así sujeto a la Iglesia. Para evitar malentendidos hay que establecer una nítida distinción: cuando expusimos la ideología madura de la sociedad renacentista, mostramos que el humanismo también llega, desde su consecuente individualismo, a la idea de la libertad de la voluntad. Pero las raíces de tal idea difieren por completo; ante todo, carecen de relación con el problema trascendente de la recompensa y el castigo; la concepción humanista de la voluntad no está orientada en sentido ético, sino que es puramente empirista e indiferente en este aspecto. Por el contrario, la ética de Santo Tomás está dominada por la idea de la unión mística con Dios y, en consecuencia, la libertad de la voluntad es el fundamento de la libre elección entre pecado y Dios.[136] En la cuestión de los universales, Santo Tomás es marcadamente realista, esto es, se halla igualmente orientado en sentido medieval. Por eso, todavía en el siglo XIV será objeto de violentos ataques, en especial por parte de Occam.

[135] 1912.

[136] *Cf*. J. Bernhart, *Einleitung zu Thomas von Aquino, Summe der Theologi* (Introducción a Tomás de Aquino, Suma teológica), 1926.

En los últimos tiempos se ha intentado comprender a Santo Tomás como un pensador moderno, porque en su toma de posición frente a la propiedad presuntamente habría emprendido la tarea de justificarla en su forma burguesa.[137] Pero sus expresiones acerca de la propiedad, formuladas en términos harto generales, no permiten reconocer que Santo Tomás se refiera a la propiedad burguesa, es decir, la que no se basa en la herencia feudal sino en la adquisición por obra de la actividad económica. En aquella época, el punto de vista burgués se distinguía del feudal, en sentido económico, por el modo de jugar el interés. Pues dentro de la economía feudal debía aparecer superfluo el cobro de intereses, y de hecho se lo consideraba usura; por el contrario, para la economía capitalista de crédito, aquel había pasado a ser indispensable. En la práctica, había ido imponiéndose desde hacía tiempo a pesar de todas las prohibiciones de la Iglesia, hecho que a menudo se expresa en la legislación de las ciudades. La pregunta es, pues: ¿cuál fue la posición de Santo Tomás ante la cuestión del interés? ¿Es verdad que se apartó de la prohibición canónica del cobro de intereses? No; no es verdad, a pesar de que en este punto, y como siempre ocurre en Santo Tomás, no está excluida la disposición para llegar a una solución de compromiso. Ya el título de la cuestión 78 de la *Summa Theologica* resulta característico: «El pecado del cobro de intereses». Tampoco tiene un significado especial –como que, por ejemplo, saliera al encuentro del derecho natural burgués– el que a su juicio la comunidad de bienes originaria se ajuste a la ley natural. En efecto, también en esto se pliega al modo de pensar de la Edad Media, que siempre parte del derecho natural absoluto, comunista, de los Padres de la Iglesia, para derogarlo de inmediato en su validez práctica con ayuda del pecado original, por medio del cual se explica el carácter imperfecto de la existencia terrena, así como la propiedad privada, que es la forma de posesión adecuada a este mundo pecador. Pero es preciso reconocer que Santo Tomás lleva a cabo formalmente la relativización del derecho natural en el modo de un compromiso con el racionalismo, y ya no en forma directa por medio de la idea del pecado original. Así, explica la propiedad privada como resultado de un convenio voluntario entre los hombres, esto es, a partir de un contrato que nace de la razón humana. De este modo –opina–, la ley natural, a la que corresponde la comunidad de bienes, no es derogada sino solo suplida por la razón práctica del hombre. Por consiguiente, esta fundamentación de la ley

[137] K. Farner, *Christentum und Eigentum* (Cristianismo y propiedad), 1947.

positiva, que reconoce la propiedad privada, implica una relativización del derecho natural absoluto, al igual que la doctrina del pecado original; por lo demás, esta doctrina no solo aparece en el sistema de Santo Tomás a pesar de su «racionalismo», sino que hasta desempeña en él un papel importante, de modo que, en definitiva, tampoco la acción racional y la ley positiva pueden significar otra cosa que una adaptación de la razón a las necesidades del mundo pecador y, por ende, imperfecto. También el trabajo es para Santo Tomás, de un modo totalmente medieval y no burgués, el castigo al pecado original, castigo hecho dolor. Troeltsch[138] señala con acierto:

> «Las pretensiones de alcanzar una determinada posición y condición en la vida se diferencian al máximo, e incumben casi exclusivamente a los privilegiados; el común de los hombres no pueden abandonar el oficio y la posición de sus padres, sino que con paciencia deben continuar en ellos, y nadie debe aspirar a una posición superior a la que tiene; de tal modo, emana de aquí una disposición a la paciencia y al sufrimiento, disposición que lo cubre todo y que nada tiene que ver con la alegría [burguesa] del trabajo (...) sino que es, más bien, sumisión a las consecuencias del pecado original y a la desigualdad estatuida por Dios».

Por fin, totalmente medieval es el patriarcalismo tomista, fundado en la «irracional institución» de la desigualdad humana, y que hasta justifica la esclavitud –como ya antes lo hicieran San Pablo, Aristóteles, San Crisóstomo, San Agustín y otros– según el principio «el esclavo pertenece a su amo».[139]

Así, la teoría tomista describe un círculo en el plano intelectual y desemboca otra vez en la ideología del Medioevo pese a su aparente apartamiento respecto de esta.

[138] E. Troeltsch, *Op. cit.*

[139] *Cf*. M. A. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (La Iglesia católica y el derecho natural de la escolástica), 1962.

Si además se considera que en su teoría del Estado Tomás afirma la preeminencia incondicionada de la Iglesia sobre el Estado seglar, en lo cual también se opone por completo a los puntos de vista que ya comenzaban a cobrar forma sobre la base del ser burgués, por mejor voluntad que se tenga no es posible sustraerse a la impresión de que se está ante un representante de la ideología eclesiástico-feudal, que se adapta a lo nuevo solo exteriormente y por razones de prudencia. El carácter medieval de Santo Tomás se pone de relieve con la mayor claridad si se medita en que él permanece retrasado respecto del punto que el pensamiento burgués había alcanzado, ya antes de él, en los primeros nominalistas, después en la escuela de Chartres y, en su época, en el averroísmo. Mientras que la concepción tomista se ingenia para adaptarse formalmente, pero sigue siendo medieval en su contenido, con las primeras ideologías burguesas a menudo ocurre lo contrario: en su forma están aún envueltas en la cáscara del mundo de las ideas medievales; sin embargo, por su contenido tienden ya con mucha fuerza a rebasar los límites de la Edad Media en dirección hacia el concepto moderno, racionalista-burgués y crítico-revolucionario, de la naturaleza y el hombre. En este contexto vale la pena considerar la más elevada entre las corrientes ideológicas de la burguesía inicial: el averroísmo.

El averroísmo fue también, como lo había sido el nominalismo, una avanzada del humanismo. El nominalismo procedía de la escolástica e intentó combatir la teología tradicional sirviéndose de los medios que aquella poseía. El averroísmo era extraño a aquella y atacó a la escolástica y a la teología como un todo. Además de algunos escritos auténticos de Aristóteles, durante la Edad Media circulaban numerosos tratados seudoaristotélicos. Solo la labor de árabes y judíos permitió, en el siglo XII, conocer toda la obra de Aristóteles, y en su correcto orden de sucesión: primero la *Física* y después la *Metafísica.* Acerca de esto señala Grabmann:[140]

> «El nuevo Aristóteles fue primero del agrado y recibió la aceptación general de los médicos y de los representantes de la ciencia de la naturaleza; tales, por ejemplo, Daniel de Morlay, Urso de Lodi y Mauro de Salerno; de alguien totalmente orientado hacia las ciencias naturales, como Alexander Neckam; del enciclopedista Amoldo de Sajonia, entre otros...».

[140] M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (La vida espiritual de la Edad Media), 1926.

Puesto que el nuevo aristotelismo exhibía fuertes tendencias empiristas, y en todo caso no facilitaba la pura especulación conceptual, como el platonismo y el agustinismo tradicional basado en este, los teólogos lo rechazaron al comienzo. Pretendieron admitir únicamente, como se había hecho hasta entonces, los puntos de vista lógicos de Aristóteles ya conocidos en la Edad Media y que ofrecían buenos puntos de partida para construcciones conceptuales Hasta la Universidad de París rechazó los escritos de Aristóteles que acababan de ser conocidos. En 1210 y 1215, representantes del papa emitieron en París órdenes que prohibían enseñar el pensamiento de Aristóteles. La prohibición dictada en 1215 por el legado papal se refería de manera expresa, no solo a la metafísica y la filosofía natural aristotélicas, sino también a aquellas partes de la lógica de reciente descubrimiento, en tanto que recomendaba las partes de la lógica ya conocidas en el Medioevo. Pero lo que se había vuelto peligroso para la Iglesia no era tanto Aristóteles cuanto el aristotelismo filtrado a través de la interpretación de Averroes (1126-1198). Ahora bien: entre la época de Averroes y la de Siger de Brabante, el gran averroísta de la Universidad de París –quien, en forma aún no aclarada, desaparece en las cárceles de la Inquisición–, media casi un siglo. Si se piensa que la influencia del averroísmo persistirá por mucho tiempo, se podrá imaginar la importancia que tuvo. Averroes había nacido en Córdoba y ocupado altos cargos en Marruecos, pero acabó siendo destituido por las autoridades mahometanas a causa de su independencia de pensamiento. Fue partidario incondicional de Aristóteles, a quien expone en sus *Comentarios.* Las concepciones de Averroes, y más aún las de los averroístas, se hallaban en contradicción con la fe revelada. Así, Averroes afirma la eternidad del proceso del mundo, que no tiene principio ni fin. En esta concepción hay algunos anticipos de la idea moderna de evolución. Para su época, tal punto de vista implicaba nada menos que negar el acto de la creación y, en consecuencia, el milagro que interrumpe el desarrollo continuo, así como, en definitiva, la inmortalidad del alma. Albert Lange dice, en su *Geschichte des Materialismus*[141] (Historia del materialismo), que

> «Averroes ya pone en la materia, "según su posibilidad", todo cambio y todo movimiento del mundo, y en especial el devenir y el transcurrir de los organismos; Dios no tiene otra cosa que hacer que trocar lo

[141] 1877.

> posible en real. Tan pronto como nos colocamos en el punto de vista de la eternidad, desaparece la diferencia entre posibilidad y realidad; en efecto, en una serie eterna todo lo posible pasa a ser real. Pero en el fondo, con esto también desaparece, vista desde la posición suprema que se ha alcanzado, la antítesis entre Dios y mundo».

Sabemos ya que la cancelación de tal antítesis dio por resultado ese panteísmo que en las ideas del siglo XIII, y aún más tarde, representaba un elemento revolucionario. Los averroístas no temieron extraer las consecuencias correspondientes: concibieron el mundo como un proceso causal que sigue su propia ley y no está dirigido desde fuera; llegaron a subordinar al hombre a esa causalidad inmanente y, con ello, negaron la libertad de la voluntad. Esta interpretación del mundo como un estricto nexo de causa y efecto era más consecuente y más convincente que la tesis de Santo Tomás, según la cual existe una doble causalidad: una *causa prima* divina y una *causa secunda* intramundana. Con ello Santo Tomás se enreda de continuo en contradicciones insolubles, para terminar proclamando en forma incomprensible la libertad de la voluntad en sentido ético-eclesiástico, no obstante su previa admisión del principio de causalidad. Pese a su radicalismo intelectual, los averroístas formulan sus opiniones con mucha prudencia; no atacan abiertamente al cristianismo y plantean una solución de compromiso con su teoría de las dos verdades: una teológico-divina, la otra científico-natural. En cuanto ideólogos de la burguesía, temen el relajamiento de la disciplina religiosa entre las masas; también procuraron evitar que se los acusase de herejes. Con la teoría de la doble verdad se construyeron, de hecho, un brillante artificio protector que les permitió sostener sus concepciones materialistas y panteístas sin tener que entrar necesariamente en conflicto con la Iglesia; aunque no siempre lo lograron. En Venecia, por ejemplo, se vieron obligados a formar asociaciones secretas, para protegerse de la persecución de la Iglesia.

En un breve de 1231 el papa Gregorio IX ordena nuevamente que los escritos de filosofía natural de Aristóteles no sean objeto de enseñanza en la Universidad de París, hasta tanto no se los haya examinado. Todavía en 1245, el papa Urbano IV extiende esta prohibición a la Universidad de Tolosa. Sin embargo, nadie se preocupó mucho por tales prohibiciones, pues en todas partes Aristóteles era leído con fervor. Los teólogos Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino procedieron con más inteligencia que los papas y

sus legados. Alberto empezó a comentar teológicamente a Aristóteles y a concertarlo con los principios fundamentales de la fe de la Iglesia. Un enérgico averroísmo, dirigido por Boecio de Dacia y Siger de Brabante, enfrentó a esa tendencia en la Universidad de París; sin preocuparse por las doctrinas de la Iglesia, expuso allí a Aristóteles en el sentido de los comen-tadores árabes, con lo cual contradecía de manera abierta la concepción cristiana del mundo. Aun Juan Duns Escoto, quien originariamente había sido adversario de Aristóteles, se ve obligado en virtud de tal situación a escribir un comentario sobre este. Ello es muy notable, pues Duns Escoto (fallecido en 1308) es un pensador estrictamente eclesiástico y obediente a la autoridad, partidario del realismo y enemigo de hacer concesiones al racionalismo.

> «El esfuerzo de la escolástica había estado dirigido a concebir todo el mundo natural y el sobrenatural como un gran sistema aprehensible racionalmente; Duns Escoto, por el contrario, declaró de manera rotunda que la necesidad de la creación, del pecado original, del plan divino de salvación, en modo alguno puede ser probada...»; [lo que Dios hace, lo hace por su libre voluntad («voluntarismo»).]

La fiel obediencia de Duns Escoto a la autoridad se pone de manifiesto en su enérgica apología de la fe en la inmaculada concepción de María.[142] Tenemos, pues, una prueba de la poderosa influencia del aristotelismo en el hecho de que aun un pensador de su cuño se vea obligado a ocuparse de él. Puesto que el aristotelismo se impone cada vez más, se intenta quitarle el aguijón teologizándolo. Por fin, en 1366, el legado de Urbano V llega a exigir, para la obtención de la licenciatura en la Universidad de París, un conocimiento de la obra completa de Aristóteles. Pese a ello, el averroísmo hostil a la Iglesia se extiende con rapidez y en todas direcciones. En este sentido, nada consiguen los esfuerzos de hombres tan conspicuos como Alberto Magno y Santo Tomás, quien escribe una obra consagrada a romper lanzas con el averroísmo. Igualmente estériles resultan las prohibiciones que la Iglesia dicta en 1270 y en 1277. Para refutar al averroísmo, Alberto emprende el siguiente camino: aleccionado por Aristóteles, él sabe ahora que para probar la existencia de Dios no se puede partir de su puro concepto, como lo hiciera Anselmo de Canterbury. Por lo tanto, Alberto rechaza la prueba ontológica de la existencia de Dios, construida por Anselmo, e intenta fundamentar una

[142] B. Schneider, *Das späte Mittelalter* (La Edad Media tardía), 1912.

prueba «cosmológica» que parta de la experiencia. Pero esta «experiencia» no fue tal en Alberto. En realidad, él arranca del intelecto activo de Aristóteles, al que hace partícipe de la divinidad, y por consiguiente le concede inmortalidad. Con esto supone haber probado la inmortalidad del alma individual y quitado al maligno averroísmo los argumentos que esgrimía para negar el alma individual y su inmortalidad. Para comprender el significado de la negación averroísta del alma individual, primero tenemos que conocer otra importante doctrina de este movimiento. En relación con la noción de eternidad del mundo, ya Averroes –y más todavía el averroísmo posterior– desarrolla la idea de que el cosmos está entretejido con un alma del mundo, de la que el alma individual no es más que la expresión visible; pero esta nunca puede separarse por completo del alma del mundo. Por eso, cuando el individuo muere, el alma individual –que está unida al cuerpo– se disuelve. El averroísmo no se representa el alma del mundo en una forma que pudiera caracterizarse como mística, ni como si quisiera reemplazar a la teología cristiana por otra, sino más bien como algo actuante en este mundo (aunque de acuerdo con el estado del saber en aquella época, es esta una representación objetivamente metafísica). Para el averroísmo, el alma del mundo no es más que la unidad del intelecto o, dicho de otro modo, la unidad de la ley eterna, reconocible racionalmente, que domina el curso del mundo y lo gobierna sin tener en cuenta lo individual; sin duda, los individuos perecen y mueren de continuo, pero, tanto en el ser como en el perecer, participan en el acontecer eterno, infinito. El intelecto del hombre es inmortal solo en tanto participa en la razón universal del mundo, en el intelecto universal. Por el contrario, lo propio del individuo aislado es algo pasajero y mortal. La obra principal de Siger de Brabante lleva el siguiente título muy característico: *De anima intellectiva.* Como es natural, la resistencia de la teología conservadora ante una doctrina como esta debió de ser grande. Además de Alberto, Tomás de Aquino y Duns Escoto, aún cabe citar, como adversarios del averroísmo, a Gerardo de Abbeville y a Egidio de Roma. El averroísmo persiste durante el siglo XIV. Aparte del portugués Tomás Skotus –que, según se dice, sostuvo la más crasa incredulidad–, Johannes de Jandun (Janduno), el amigo del gran pensador italiano Marsilio de Padua, enseña en París las opiniones más contrarias a la fe que puedan concebirse. El averroísmo radical se difunde hasta Alemania e Inglaterra. Es en Italia donde pervive por más tiempo. Hacia 1307, Pietro d'Albano, profesor de filosofía y medicina en la Universidad de

Padua, pasa por averroísta. Pietro es partidario de la astrología, como por lo demás lo son muchos otros averroístas, para quienes –muy en el espíritu del Renacimiento (*cf*. el capítulo 5)– el nexo entre el destino humano y el curso de las estrellas es una forma del nexo causal que actúa a través de todo el cosmos. Así, pues, en aquella época la astrología es aún comprendida en el sentido de la ciencia natural y se inserta fácilmente en la imagen averroísta de mundo. Hacia principios del siglo XIV, Taddeo de Parma refuta sagazmente los ataques que Alberto había dirigido a Averroes. Hacia fines del siglo XIV y durante el siglo XV, Padua se convierte en la capital del averroísmo. En Bolonia, Servit Urban, quien vive hasta 1405, sostiene un averroísmo moderado. Como representantes del averroísmo durante el siglo XV hay que citar a Paulo de Venecia, Cayetano de Thien y Nicoletta Vernais. El mejor modo de comprender el carácter de la antítesis entre la Iglesia y el averroísmo es examinar la índole de la condena eclesiástica. En lo esencial, ella ataca los siguientes puntos: 1) Dios no gobierna el mundo directamente, sino que solo existe una relación muy indirecta entre él y el intelecto del mundo; la inteligencia divina solo puede tener como objeto universales, no cosas individuales; con ello se traslada la influencia de Dios al límite más extremo del mundo, y se afirma que la legalidad de este es independiente de Dios; 2) se afirma la eternidad del mundo y con ello también la de las especies y la del género humano; este es eterno e intemporal en sus propiedades en cuanto especie, con lo cual se niega la creación; 3) el supuesto de la unidad del intelecto lleva a negar la inmortalidad del individuo, y 4) puesto que también se niega la libertad de la voluntad, se elimina la responsabilidad del hombre.

11. La Reforma luterana

La primera pregunta que necesariamente plantea el problema de la Reforma alemana es la siguiente: ¿Por qué el movimiento reformador no se originó en Italia, el país de la disolución humanista de la religión y de la crítica a lo viejo en general, sino precisamente en Alemania, cuyo desarrollo había permanecido retrasado respecto de aquella? En el fondo, ello equivale a preguntar por qué en Alemania no aparece el absolutismo progresista, falta tanto más llamativa cuanto que la forma de la dominación absoluta de los príncipes no solo existía sino que había llegado a su mayor perfección. La historiografía tradicional no se plantea con seriedad ninguna de estas preguntas, pues para ella las diferencias históricas no son más que simples datos situados unos junto a los otros, «individualidades» carentes de ley que merecen ser descriptas pero que no plantean ulteriores tareas científicas.

Digámoslo de antemano: la diferencia fundamental entre Italia y Alemania, tanto en lo que se refiere a la Reforma como al absolutismo, está dada por los diversos grados de desarrollo que el capitalismo comercial había alcanzado en ambos países. Ya hemos expuesto hasta dónde capitalismo comercial, Renacimiento y absolutismo son fenómenos que van íntimamente unidos. En los siglos que preceden a la Reforma, el capitalismo comercial se eleva a la categoría de factor social decisivo en España, Francia, Holanda e Inglaterra, pese a considerables diferencias en cuanto a tiempo e intensidad. En Alemania, por el contrario, sigue poseyendo menor significación social que las fuerzas feudales, no obstante algunos brillantes y esporádicos comienzos. Sombart lo confirma:[143]

> «Deseo prevenir contra una sobrevaloración y rechazar totalmente la idea según la cual el espíritu capitalista habría alcanzado en Alemania, ya en el siglo XVI, una altura y una amplitud de desarrollo comparable, aun remotamente, con las que ya tenía, por ejemplo, en las ciudades italianas en el siglo XIV».

Tal vez represente una excepción la Liga Hanseática, donde podemos observar una forma de gobierno semejante al absolutismo patricio de Italia. Pero la Liga Hanseática fue un organismo independiente que, por propia voluntad, apenas participó en la vida política del resto de Alemania. Por lo

[143] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (El capitalismo moderno), 3 vols., 1924.

demás, derrotada Lübeck en 1535, comienza la decadencia de la Liga. En el Sur y en el Oeste de Alemania alcanzan un desarrollo digno de mención centros comerciales como Nuremberg, Augsburgo y Colonia. Pero siguen siendo islas burguesas relativamente aisladas en medio de un borrascoso mar feudal. La mayoría de las ciudades alemanas presentan carácter artesanal y solo mantienen un pequeño comercio interior.

Esta singular hibridez, sin embargo, es significativa para el posterior desarrollo de Alemania, en especial el ideológico. Ella debe ese estado de indefinición e inacabamiento al hecho de que recibe, merced a su situación geográfica, constantes estímulos económicos de parte de sus vecinos de alto desarrollo, pero al mismo tiempo permanece muy retrasada respecto de ellos. En esa situación fue sorprendida, por así decir, por dos factores que serán determinantes para su desarrollo posterior. Uno empuja hacia adelante; es el humanismo italiano, introducido tanto por alemanes que han estudiado en Italia como por italianos que se radican en Alemania, y que encuentra un terreno favorable en las ciudades más desarrolladas. Si las ciudades alemanas hubieran experimentado en lo sucesivo un tranquilo desarrollo, pronto habrían alcanzado aquellas condiciones en las cuales la fuerza de las clases burguesas podría haber demostrado su superioridad sobre la de las clases feudales. Con esto Alemania habría ingresado verdaderamente en el estadio del Renacimiento, que en los países vecinos empezaba a declinar en parte. Pero entonces sobrevino el desplazamiento de las rutas comerciales, cuyo resultado fue la brusca interrupción del desarrollo alemán. Below[144] indica como causa de este desplazamiento el trastorno que el descubrimiento de la ruta marítima hacia las Indias orientales y América ocasionó en el comercio entre las ciudades de Alemania septentrional y Venecia. Mehring,[145] por el contrario, destaca la conquista de Constantinopla por los turcos y su consiguiente avance; es posible que ambos factores actuaran de manera concurrente. La posición económica híbrida en que aún se encontraba Alemania hacia fines del siglo XV, y que era ya muy difícil de superar a causa de las fuertes tradiciones feudales –en comparación, por ejemplo, con Holanda–, resultó estabilizada y eternizada por obra de las

[144] G. von Below, *Ursachen der Reformation* (Las causas de la Reforma), 1917.
[145] F. Mehring, *Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters* (Historia de Alemania desde fines de la Edad Media), 1947; *Zur deutschen Geschichte* (Contribución a la historia de Alemania), 1931.

perturbaciones e influencias provenientes del exterior. Nos resta describir aún el modo en que se desarrolló una especial problemática alemana a partir de este concurso de factores tan diversos como opuestos.

Cuando Alemania es arrancada de su sueño teológico merced a la influencia del extranjero, el despertar humanista sólo se logra en forma muy insuficiente. Es verdad que en muchos lugares gravita una fuerte actitud antifeudal, razón por la cual el humanismo es recibido con la mejor disposición de ánimo por los elementos más progresistas de la sociedad urbana, que ven en él un aliado. De acuerdo con el retraso general de las demás esferas, el humanismo alemán actúa desde el comienzo dentro de marcos estrechos; por doquier tropieza con los límites de las ideologías tradicionales aún fuertes, en virtud de lo cual obligadamente y de manera inadvertida pierde mucho de su pureza originaria, debe adaptarse y tolerar una reformulación sin la que no podría llegar a ejercer influencia alguna. Bezold[146] afirma con justicia:

> «La superior cultura de los países del Sur no admite ser transportada sin más a través de los Alpes con las nuevas gramáticas y las ediciones de los clásicos; de este lado aun muchos hombres excelentes se contentaban con mejorar su estilo latino sin llegar a entusiasmarse por el paganismo de los poetas antiguos o la filosofía de sus adoradores italianos».

El resultado fue –a semejanza de lo que ocurría en Inglaterra más o menos hacia la misma época– la imagen híbrida de un humanismo que no solo se entiende con la teología sino que se mezcla con ella. A diferencia de Italia, donde el humanismo evita las universidades, hogares de la erudición escolástica, ya es muy característico de Alemania el hecho de que aquel se instale en el ámbito universitario e inspire algunos de sus nuevos estableci-mientos. El espíritu de Italia transportado a Alemania no encuentra el individualismo rebosante ni el racionalismo orientado de manera prevalente hacia el más acá, rasgos característicos de la burguesía italiana y que, en cierto modo, le permiten respirar mejor en la atmósfera de la calle y de los salones, que compiten con las universidades. En Alemania, todo está penetrado de religiosidad, y las tendencias antieclesiásticas carecen aún de la

[146] F. von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation* (Historia de la Reforma alemana), 1890.

fuerza suficiente para liberarse de lo religioso. Hasta las clases superiores, la burguesía, se sienten todavía fuertemente ligadas a la concepción cristiana del mundo, tal como la sostiene la Iglesia católica. Así se comprende por qué la más importante escuela alemana de humanistas de fines del siglo XV, el círculo de Erfurt, se presenta como sociedad de humanistas y de teólogos. Pero eso mismo fue decisivo para que los esfuerzos pedagógicos y propagandísticos del humanismo alemán no desembocasen en una cultura renacentista madura sino en la Reforma. Como hemos de señalarlo, el calvinismo nada tiene que ver con esta Reforma luterana. Pues así como esta permanece efectivamente retrasada respecto del Renacimiento, aquel lo supera. Por eso Mehring puede decir también, en la *Lessing-Legende* (La leyenda de Lessing),[147] que:

> «calvinismo y luteranismo fueron los reflejos religiosos diferentes de diversas condiciones económicas de la burguesía. En aquel triunfaron sus elementos económicamente ya desarrollados; en este, sus elementos a medio desarrollar quedan detenidos».

Aun Erasmo, quien abandona el monasterio en 1491 y cuyo pensamiento apunta claramente hacia una superación humanista de lo religioso; aun él, decimos, teologiza, discute con la teología a lo largo de toda su vida –puesto que jamás deja de mantener contacto con la situación alemana–, si bien es raro que deje de ironizar sobre ella. En Alemania ninguna corriente de ideas puede expresarse con prescindencia de las cuestiones religiosas, ni adoptar el indiferentismo en esa materia, como sí ocurre en Italia. Pero el desarrollo no es claro y unitario sino contradictorio. La conciencia de la sociedad todavía es cristiana, aunque será conmovida por el desarrollo económico de algunas regiones en el Sur y en el Oeste; el catolicismo pierde seguidores a ojos vista y amplios círculos consideran necesarias ciertas reformas. Por tal razón, en las clases bajas el espíritu de las sectas se subleva contra la Iglesia; al mismo tiempo, los maestros artesanos acomodados y los comerciantes, ante todo los que poseían cierta cultura, ven en el humanismo el medio más eficaz para modernizar su concepción del mundo, en principio todavía aprisionada en lo religioso. En el gran humanista y pedagogo Jacobo Wimpfeling encontramos un ejemplo del modo en que el pensamiento humanista se une con el religioso. Este humanista llega a advertir contra el peligro que el estudio de la

[147] 1924.

Antigüedad pagana puede representar para el cristianismo; y en una época en la que ya se percibe cierto proceso de radicalización en el humanismo alemán –en 1510– redacta un trabajo destinado a defender a la teología. Una ojeada a los últimos años del siglo muestra que los humanistas de entonces, no obstante su oposición a la Iglesia, se empeñan en toda suerte de especulaciones teológicas. El cristianismo sigue siendo el problema central. El modo de pensar todavía es escolástico en muchos sentidos, y el estudio de la Antigüedad clásica no es encarecido a fin de superar aquel sino, por el contrario, de purificarlo y profundizar una concepción del mundo todavía en lo fundamental religiosa. Es posible juzgar el general retraso del humanismo alemán hacia esta época por el hecho de que la mayoría de sus adeptos profesa el realismo conservador (véase el primer capítulo de esta obra), mientras que el nominalismo empirista –sin duda, el que mejor responde al pensamiento del humanismo– sólo puede mostrar en sus filas a muy pocos humanistas.[148] Ricarda Huch señala que los humanistas alemanes también estaban alejados de la concepción italiana en el dominio de la teoría del Estado, pues se aferraban a la doctrina medieval de la soberanía común del papa y la Iglesia así como a la idea de la supremacía del papa sobre el emperador.[149]

Es verdad que no faltan escépticos ni algunos aislados radicales. Así, Bebel ataca en forma revolucionaria los dogmas de la Iglesia, el milagro, la doctrina de la trinidad y el culto a los santos. Pero semejante figura es por lo general rara en el humanismo alemán «más antiguo». Según Janssen,[150] Celtes ya pertenece, con su paganismo, a la escuela de los «más jóvenes». Aun Mutian, el caudillo escéptico del círculo humanista de Erfurt, oscila entre una concepción crítica y una concepción dogmática de la teología; lo mismo puede decirse de los otros humanistas de Erfurt, que mantienen un activo intercambio con los teólogos ortodoxos, cuyos puntos de vista –que en parte aceptan– juzgan ellos con extrema seriedad. En el mismo sentido se mueven humanistas tan significativos como Agrícola, Thomas Murner, Reuchlin y otros, cierto es que no sin oscilaciones y contradicciones, pero siempre profundamente interesados por la teología cristiana. Es llamativa la diferencia con Italia.

[148] *Cf*. J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes* (Historia del pueblo alemán), 1897.
[149] *Das Zeitalter der Glaubensspaltung* (La época de la escisión religiosa), 1927.
[150] J. Janssen, *op. cit.*

Pese a ello, este humanismo alemán inicial no debe ser comparado con el humanismo decadente del Renacimiento italiano tardío, cuya declinación se anuncia ya con el platonismo de la Academia florentina y cuyo fin se señala, a decir verdad, hacia 1510 con el comienzo del manierismo en el arte, es decir, de ese tránsito al barroco por cuya mediación la serenidad clásica es reemplazada por un alterado *pathos* religioso. Pero aun en este período del Renacimiento italiano la tradición antiteológica del humanismo conserva su vigor; un ejemplo es Lorenzo Valla: espíritu agresivo, en la discusión teológica solo ve un medio excelente para poner en completo ridículo a toda la teología. Voigt[151] caracteriza la diferencia de la siguiente manera:

> «El humanismo alemán y el humanismo italiano tienen mucho en común, pero hay un punto en el que divergen en forma sorprendente: el fruto de los estudios clásicos fue en Italia un indiferentismo religioso, y aun una secreta guerra de los incrédulos contra la fe y la Iglesia; en Alemania, por el contrario, una reanimación en el dominio de la teología y de la vida eclesiástica».

Bühler[152] se expresa de manera semejante:

> «En el terreno religioso y también en el de la apreciación básica de la ciencia, el viejo humanismo no implicó un cambio de opinión respecto del Medioevo. Toda la ciencia debe estar al servicio del amor a Dios y al prójimo, y los estudios clásicos, al servicio de la teología».

Contra este parecer es fácil indicar que en Italia hubo humanistas religiosos, y entre los humanistas alemanes, librepensadores; pero en ambos casos se trata de excepciones, solo débiles fuerzas opuestas en el seno de una corriente general. Aducir a los humanistas religiosos Vegio y Carraro como prueba de que el humanismo italiano no fue exclusivamente librepensador es poco convincente. Más aún: querer tomar como pretexto el vuelco hacia la religión por parte del humanismo florentino hacia fines (!) del siglo XV y hablar del «rostro de Jano» del humanismo italiano, representa un grave error lógico.

[151] G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums* (El renacer de la Antigüedad clásica), 1893.
[152] J. Bühler, *Deutsche Geschichte* (Historia de Alemania), 1934.

Es interesante ver cómo también en otro sentido el desarrollo de las ideas toma en Alemania un sesgo diferente. Mientras que el humanismo italiano sólo en raras ocasiones deja traslucir con franqueza su paganismo y más bien se acomoda en lo exterior a la Iglesia, el humanismo alemán no tiene reparos en admitir abiertamente sus tendencias antieclesiásticas y en hacerlas resaltar. Pero apenas podría afirmarse que fuera anticristiano y pagano. Para comprender de manera cabal la situación alemana es importante advertir que el nuevo espíritu, alimentado por la cultura clásica que soplaba desde Italia, pudo alcanzar cierta efectividad revolucionaria porque supo situarse en el terreno de un hecho determinado: el poder de la Iglesia, que por el momento resultaba insuperable. Por una parte, se combate a los teólogos, mas por la otra las discusiones y críticas se ven forzadas a permanecer en el marco de la teología, lo cual resulta llamativo en grado sumo en Melancton, Erasmo, Reuchlin y Hutten. Es evidente que al humanismo alemán le cuesta muy poco trabajo apropiarse del lenguaje teológico cristiano; desde Lutero, en especial, ello pasó a ser una característica sobresaliente de la vida espiritual alemana. Poco antes de la revolución luterana el humanismo alemán conoció significativos comienzos para un desarrollo consecuente. No queremos pasarlos por alto. Janssen [153] señala que antes de la aparición de Lutero el humanismo antiguo, teológico, o por lo menos cristiano, comienza a ser sustituido por un humanismo más moderno, crítico y pagano. En este desarrollo es significativa la participación de Erasmo. Pero también parecen haber desempeñado importante papel la agudización de los antagonismos sociales, la creciente hostilidad de la nobleza y los disturbios populares. En este proceso la Iglesia muestra abiertamente su rostro reaccionario, lo cual empuja al humanismo a la oposición con mayor fuerza que hasta ese momento. En 1509 se produce un auténtico motín popular en Erfurt, resultado de un largo descontento y signo de las tempestades del futuro cercano. En 1512, Worms se alza contra el Concejo; hasta 1518 hay disturbios en Sickingen. En este movimiento, la mayoría de los humanistas –ante todo Mudan– se unen a la tendencia progresista. Pero hasta el propio Janssen admite que tampoco la dirección humanista más moderna puede liberarse por completo de las trabas teológicas: «En cuanto a la turbia mezcla de verdades cristianas y modo de pensar pagano, mezcla que deploraban los espíritus serios, también se tuvieron en Alemania las peores muestras».

[153] J. Janssen, *op. cit.*

Erasmo es quien más se acerca al humanismo italiano. Su teoría de la «mentira piadosa», por medio de la cual es preciso a veces engañar al pueblo, es característica del auténtico pensamiento de Erasmo; lo son también su defensa de la libertad de la voluntad contra la teoría agustiniana de la predestinación y de la gracia, y su concepción de la nobleza, que la niega en cuanto derecho de nacimiento y la sustituye por la nobleza de la personalidad. A pesar de su veneración por la Biblia, que en él tiene el mismo matiz racionalista e individualista que en las sectas, Erasmo muestra fuertes rasgos de librepensador. Pero como su labor intelectual se desarrolla en buena parte dentro de la atmósfera del espíritu alemán, permanece aún en muchos sentidos en el terreno de la teología. Para no quedar fuera de los antagonismos alemanes, tiene que aceptarlos como datos básicos e intentar influir sobre la concepción religiosa reformándola. Según la época y la situación, los humanistas prefieren los escritos teológicos de Erasmo o bien sus escritos profanos. El espíritu inquieto de Erasmo, a la vez luchador y amante de la paz, es el rico manantial que permite respaldos tan cambiantes. Además de Erasmo, es preciso citar a Hutten y Reuchlin como inspiradores del humanismo alemán renovador. Aunque más unitario en su acción, también Hutten se muestra ambivalente. Hutten llega al círculo humanista de Erfurt a través de Crotus Rubeanus. Su producción más importante son las *Cartas a los oscurantistas*, caracterizadas por su anticlericalismo. Su alabanza de la «auténtica teología» humanista debe entenderse sin duda en el sentido del humanismo alemán, es decir, de un modo de pensar antipapista y anticlerical, pero de ninguna manera pagano. Su inclinación hacia una interioridad de carácter religioso no carece de una nota individualista afín al espíritu de las sectas. El humanista Reuchlin es, ante todo, enteramente alemán. Cierta vez pronunció un mordaz discurso contra los teólogos, a quienes echó en cara su ignorancia respecto de los escritores de la Antigüedad; con esto prestó un servicio inestimable a los jóvenes humanistas que se hallaban en lucha con la escolástica y con la orden dominicana. Pero a la vez se sumergió en una religiosidad místico-cristiana, desarrollando una nueva teología en su defensa de la Cábala contra Pfefferkorn. El librepensamiento le es por completo extraño. Justamente por eso alcanza enorme notoriedad, pues en la situación alemana de entonces la crítica humanista solo podía obtener un vasto auditorio partiendo del hecho de que la mayoría de los espíritus era mucho más permeable a discusiones de teología especulativa que a un racionalismo radical.

Todos estos aspectos que acabamos de describir concurren de manera decisiva en el nacimiento de la Reforma. La contribución del humanismo todavía no se conoce lo suficiente. El propio Lutero es, en verdad, producto de aquel movimiento de ideas cuyo sobresaliente portador fue el humanismo alemán. Basta considerar, en tal sentido, que el humanismo exigió también de manera incesante –y no fue, por cierto, el último en hacerlo– el derecho a la libre interpretación de la Biblia.

Es difícil decir hasta dónde cooperó en todo eso el espíritu de las sectas. En todo caso, consta que ya desde temprano Lutero conoció el ideario de los místicos Eckhart y Tauler, en quienes aflora aquel. Dato interesante: aun cuando solo más tarde toma conocimiento de la obra del gran hereje Hus, Lutero se expresa elogiosamente sobre ella, incluso en la «Carta a la nobleza de la nación alemana». Pero también ejercen sobre él fuerte atractivo los escritos de los romanos y de los griegos. De este modo, en su pensamiento inicial se mezclan los puntos de vista críticos de la concepción de las sectas y de la concepción humanista, lo cual origina una singular síntesis de fuerte cuño religioso. Tanto prevalece lo religioso que Lutero decide hacerse sacerdote pese a los intentos de sus amigos humanistas por disuadirlo. Cuando, tras duros combates interiores, se alza públicamente contra la Iglesia, todo el círculo humanista se pone de su parte con gran entusiasmo, tal como había ocurrido en el caso de Reuchlin. Al comienzo, ello determina que Lutero radicalice su posición; para los humanistas, por el contrario, significa un retroceso en su pensamiento, el cual terminaba de encauzarse, justamente, por la senda de lo irreligioso.

En efecto, los humanistas vuelven a echar mano de un lenguaje teológico y bíblico en grado sumo, a fin de facilitar su participación en el gran movimiento público; y en esto siguen los pasos de Lutero. Por ejemplo, en 1518 el humanista favorito de Crotus Rubeanus es Petrus Pomponatius, el escéptico italiano que duda de la inmortalidad del alma; pero desde el momento en que se une a Lutero, aquel vuelve al estricto credo cristiano.[154]

[154] *Cf.* ibid.

Las ideas de Lutero ganan terreno con mayor rapidez allí donde el espíritu crítico de la burguesía se ha desarrollado más: en Erfurt, Nuremberg, Estrasburgo, Augsburgo, Basilea y Zurich. Pero justamente porque en estos centros de la cultura burguesa la tensión entre las fuerzas progresistas y feudades presenta su intensidad máxima, y por otra parte la burguesía no es tan fuerte como para apartar lisa y llanamente la influencia feudal, el pensamiento de Lutero tiene el efecto de una chispa en un barril de pólvora; al mismo tiempo, y en virtud de ello, todo queda detenido a mitad de camino. De nuevo puede hacerse una comparación con Inglaterra, donde el desarrollo es semejante al comienzo. También aquí al humanismo teológico, más antiguo, sigue un humanismo joven, inclinado hacia el puro racionalismo. Pero el problema de una revolución religiosa en el estilo de la luterana –nada tiene que ver con ella la fundación de la Iglesia estatal por Enrique VIII– no se plantea en Inglaterra, pues dos factores promueven un rápido desarrollo hacia una situación social completamente nueva: primero, desde la *Guerra de las Dos Rosas* la nobleza había quedado de tal modo debilitada que ella –operante aún en toda Alemania como contrapeso de las innovaciones burguesas–, al igual que las influencias feudal-eclesiásticas, desempeñó un papel considerablemente menor; segundo: desde el siglo XVI, la sociedad renacentista de Inglaterra y el absolulismo progresista que le es inherente se desarrollaron con una rapidez incomparablemente mayor que en Alemania, dejando atrás de ese modo la situación de subdesarrollo a partir de la cual se pudo originar en este último país el luteranismo con su carácter ambivalente. En ningún lugar, en los países de habla alemana –con la única excepción de Zwinglio en Suiza, donde la Reforma se inicia en 1522 con la famosa historia de la vigilia de las salchichas–, aparece un pensador que supere las debilidades de Lutero, pues en ninguna parte existe una clara superioridad de la burguesía sobre el feudalismo. Sus posiciones a medio camino se experimentan como adecuadas por completo a las necesidades existentes. Solo el pueblo bajo comprende mal a Lutero y bate el tambor de la revuelta largamente aplazada y cuya criatura más vigorosa es la guerra de los campesinos. No comprende a Lutero, así como antes había entendido mal a Wiclef, el «Lutero» del atraso inglés, quien también exigía la secularización de las propiedades de la Iglesia pero dejaba intacta la propiedad de los seglares. Lutero responde al movimiento popular con una letanía de odio que por mucho tiempo quedará sin paralelo.

La concepción de Lutero responde a la burguesía en muchos puntos: por ejemplo, cuando rompe con la condena medieval al espíritu de lucro, declarando que trabajar en un oficio o profesión es un deber del hombre y una obra que place a Dios. Pero, ante un examen más detenido, esta concepción se muestra tan alejada de la libertad de comercio individualista del burgués del Renacimiento italiano, quien goza de la vida sin inhibiciones, como del radicalismo calvinista, para el cual el sujeto acredita su valor mediante el éxito profesional. En el fondo se trata de un acatamiento al orden establecido tal como es, con su estratificación estamental y el encadenamiento del individuo en un lugar, y con su total sumisión a las autoridades tradicionales. Así, Lutero afirma expresamente que el siervo pertenece al señor «como una vaca u otro cualquiera de sus bienes».

Su odio a los campesinos sediciosos sigue siendo enteramente feudal. Todo está suavizado apenas por cierta tolerancia religiosa, que también pronto habrá de resultar mera apariencia. Lutero no predica la actividad burguesa sino el pasivo cumplimiento del modesto deber profesional.

> «En relación con esto se olvida, ante todo, que la idea protestante del oficio o del trabajo profesional, en sentido luterano, está indisolublemente unida a la sociedad conservadora, articulada en estamentos, que mantiene a cada uno en su lugar social y exige, de las autoridades, solo el aseguramiento de la existencia y del derecho a la alimentación, pero, de los subditos, tolerar las injusticias del mundo y padecerlas».[155]

Sin embargo, Troeltsch agrega que la doctrina de Lutero es nada menos que un estímulo para la vida económica moderna. Pero el verdadero ideal de Lutero está orientado en sentido agrario v artesanal. El mantenimiento de la prohibición canónica del cobro de intereses, de la que en Italia ya nadie se preocupaba más, es un ataque directo a la economía burguesa, no menos que la declaración de guerra contra las organizaciones de crédito y el gran comercio. El sector más desarrollado y de simpatías humanistas de la burguesía comercial, que al comienzo había adherido con entusiasmo al movimiento luterano, pronto se apartó de él, atemorizado por el movimiento popular desatado por aquel y repelido por sus posiciones ambiguas. Como señala Mehring, el temprano retorno del Oeste y el Sur, más cultivados y

[155] E. Troeltsch, *Die Soziallehrett der christlichen Kirchett und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y los grupos cristianos), 1912.

ricos, al catolicismo –tal el caso de Salzburgo, Bamberg, Würzburg, Tréveris, Colonia, Padeborn, Fulda, Eichfeld– en modo alguno estuvo motivado por la nostalgia del regazo de la vieja Iglesia, sino que fue consecuencia de un natural movimiento defensivo humanista contra la nueva beatería luterana, contra las componendas de Lutero con el feudalismo y contra sus llamamientos a todo el pueblo. Pero la causa de ello no estuvo, como cree Mehring, en el hecho de que «romper con Roma también significaba hacerlo con los países más desarrollados de la Europa de entonces, con Italia, Francia y España», de los cuales «dependía la suerte de los intereses económicos de las ciudades altoalemanas». Mehring,[156] quien por lo demás realiza sus análisis con enorme sutileza y siente una profunda antipatía por el empleo grosero del materialismo histórico, yerra en esto a ojos vista. De no mediar otras razones, la burguesía de Italia y Francia jamás habría permitido que se pusieran obstáculos a sus vínculos comerciales con la burguesía alemana, pues sin duda hacía tiempo que había sobrepasado el marco del modo de pensar tradicional de la Iglesia.

La religiosidad de Lutero, rígida y afín al movimiento de las sectas, causa malestar sobre todo entre los humanistas cultos. Pero aquella no es más que apariencia. Tras el pensamiento de Lutero, que en lo exterior se asemeja al espíritu de las sectas, se oculta un conservadurismo que, en parte, hasta puede considerarse medieval. En efecto, el luteranismo no es otra cosa –bien que muy pocos historiadores lo hayan reconocido– que un movimiento de compromiso, originado en la alianza inicial con las fuerzas populares y sus sectas, y que, en total correspondencia con el carácter inacabado de las relaciones sociales, es el mediador entre el feudalismo y el humanismo. Aunque Alemania, por virtud del desarrollo de las ciudades y la poderosa influencia intelectual del extranjero, había entrado en el estadio en que se imponía con urgencia hacer retroceder a las fuerzas feudales reunidas alrededor de la Iglesia, carecía aún de la madurez suficiente para quitarles su poder de una vez por todas, como lo habían logrado otros países. El resultado es el compromiso luterano. En el curso de esta solución de compromiso entre el feudalismo y el capitalismo comercial las más perjudicadas serían las sectas. Las clases populares inferiores, sostenedoras del espíritu de las sectas, que todavía en 1519, en la disputa de Leipzig, oyeron de labios de Lutero que

[156] Cf. las afirmaciones de Mehring acerca del movimiento de la Reforma en *Zur deutschen Geschichte, op. cit.*

los husitas habían tenido razón en muchas cosas, pronto comprenderían cuán poco podían esperar de la Reforma. Es sabido que, al principio, el movimiento de las sectas fue plenamente absorbido por la Reforma. Pero esto en modo alguno llevó a algo que pudiera considerarse la realización del programa teórico-religioso de las sectas, y menos aún de su programa social. La doctrina del sacerdocio de todos los cristianos, que Lutero popularizó al comienzo y por cuya virtud la posición de la Iglesia católica fue quebrantada desde su base, fue recortada más tarde hasta su autonegación. De los siete sacramentos, Lutero conservó los más importantes y más odiados por las sectas: el bautismo y la comunión. Es verdad que sustituyó la misa por la simple comunión, pero, aunque no afirmara literalmente la transustanciación, rechazó la crítica racional del milagro y sostuvo de nuevo la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo. Zwinglio, que adopta un punto de vista más radical, llega hasta a acusar a Lutero de herejía con motivo de la disputa de Marburgo. Lutero también abandona, a causa de su peligrosidad, la concepción revolucionaria de las sectas según la cual el hombre se justifica por sus buenas obras, y predica la total suficiencia de la justificación por la fe.

Lutero se aparta del individualismo burgués en cuanto sostiene con energía la tesis de que la voluntad no es libre. Pero conviene tener en cuenta que esta coincidencia con el calvinismo es puramente accidental, pues la índole de este movimiento es, como veremos más adelante, por completo distinta. La crítica de Lutero a la defensa erasmiana de la libertad de la voluntad no contiene más que una oposición afectiva a la inquieta actitud individualista de los sectores más avanzados de la población urbana. Por el contrario, el calvinismo tiene por base la actividad, bajo el ropaje de la predestinación ineluctable de quienes realizan una obra meritoria en este mundo. El motivo conductor que lleva al luteranismo a sostener la determinación de la voluntad es la idea del sometimiento pasivo a la sola fe, esto es, no la acreditación de méritos mediante la lucha individual sino la resignación en la creencia, no la actividad creadora sino la adaptación a las condiciones sociales dadas. En el calvinismo es el nuevo y vigoroso individualismo manufacturero el que hace derivar el fundamento para la superioridad del individualismo burgués –no solo respecto de la nobleza feudal, sino también del hombre formado puramente a la manera estético-humanista– de la voluntad predeterminante de Dios, que quiere el éxito económico y anima la voluntad humana a la vez que la

encadena. Lutero «con todo su ser inspiraba más la fe que la voluntad, en tanto que la personalidad de Calvino excitaba la actividad de sus seguidores». De nuevo nos encontramos con que en las ciudades alemanas, más oprimidas que las de cualquier otro país por la estructura estamental, no puede triunfar el dogma individualista y burgués según el cual el valor personal se acredita en las obras. Pero también Lutero se ve precisado a impugnar la doctrina de la Iglesia católica, que, pese a las vacilaciones que acusa durante la Edad Media –atenuamiento de la predestinación agustiniana por la doctrina de voluntad moral, de Tomás de Aquino–, reconoce la libertad de la voluntad a fin de acentuar la responsabilidad moral, por el hecho de que en su época, y a causa de su propia actividad reformadora, pueden extraerse de ella consecuencias revolucionarias entre el pueblo. Pero el fundamento último de su actitud es su posición conciliadora frente al feudalismo; el siglo XVI se distingue de la Edad Media, en efecto, por cuanto en esta todavía no se habían insinuado amenazas contra el orden establecido provinientes de una clase liberal e individualista que aspirase a establecer un régimen sin ataduras ni coerción para la actividad individual. Pero no es sólo Lutero quien teme las consecuencias revolucionarias del reconocimiento de la libertad de la voluntad: prueba de esto es el escrito que Felipe de Hessen redacta contra los anabaptistas de Münster, en el cual opone, al individualismo de estos, la predeterminación divina (en sentido agustiniano).

Por consiguiente, el verdadero sentido de la doctrina de Lutero acerca de la determinación de la voluntad solo se revela plenamente por referencia a sus ideas políticas. Lo que para los humanistas era el acatamiento a un príncipe progresista, se convirtió para Lutero en el deber irrestricto de obedecer a la autoridad en general. A diferencia del rechazo humanista de los tiranos, Lutero enseña que es condenable cualquier rebelión contra los gobiernos, y naturalmente contra los gobiernos reaccionarios de Alemania. Por eso muchos príncipes aprovecharon la oportunidad que les brindaba este carácter acomodaticio de la Reforma y se declararon luteranos, con tanto mayor gusto cuanto que era muy seductora la perspectiva de quedarse con los bienes de la Iglesia. Pero esta actitud de la Reforma en Alemania tuvo otra consecuencia: las clases pequeñoburguesas y proletarias comienzan pronto a apartarse de ella. El movimiento de las sectas, que el luteranismo había absorbido, cobra

nuevo aliento; ahora llega verdaderamente a vivir una época de ascenso y ya hacia 1535 se perciben en todo el país corrientes radicales.

Pero, ¿cómo se explica el hecho de que la Reforma, a pesar de su desconfianza hacia el individualismo burgués y de su defensa del determinismo, muestre una inclinación, que podría juzgarse casi mística, por la «libertad interior» del cristiano? Para el luteranismo semifeudal el individualismo burgués es excesivamente racionalista y «razonador» –recuérdese el dicho de Lutero acerca de la «razón, esa ramera»–, de modo que la oposición entre determinismo y «libertad interior» no se puede explicar en forma muy simple. Hemos visto cómo ya en las sectas la concepción que surge del encuentro con la realidad no podía llegar a un resultado libre de contradicciones (cap. 9). Las tendencias revolucionarias y de crítica social latentes en el pensamiento de las sectas chocaron con sus posibilidades históricas de realización, que las forzaron a retroceder hacia la interiorización mística. Este proceso ideológico hizo posible, si no una reconciliación con la odiada realidad, sí una actitud resignada frente a ella. Por razones exactamente opuestas, la ideología luterana llegó a un resultado muy parecido. Como hemos señalado, la Reforma alemana tendía, según todo su ser, a adaptarse a una realidad en transición pero que era también una realidad cohibida; por eso estaba condenada, a causa de su actitud a la vez anticatólica, crítica, y antirrevolucionaria conservadora, a conceder a las tendencias liberales un aparente espacio de juego que no podía encontrarse en otra parte que en lo interior y anímico del hombre. La fuga hacia lo interior permitió un intransigente cultivo de la nueva concepción religiosa y social, que iba dirigida contra la tradición católica a la vez que adoptaba una posición conciliadora respecto del estado de cosas, todavía feudal. Considerado exteriormente, ocurrió aquí algo semejante a lo sucedido en las sectas: una huida hacia lo interior con el fin de acomodarse a la realidad dada. Sin embargo, en cuanto a la cosa misma, se trataba de fenómenos de sentido inverso: en las sectas existía la tendencia a transformar revolucionariamente la realidad, tendencia que fue absorbida por la vía de la interiorización por cuanto aún no estaban dados los supuestos históricos para su logro; en Lutero, por el contrario, la tendencia al compromiso fue dominante desde el principio. Y si la interioridad religiosa fue dada en prenda al aspecto crítico, instilándole además el consuelo de gozar de todas las «libertades», ello se hizo para no tener que sacar de aquel la consecuencia

de la transformación revolucionaria (que, de todos modos, solo habría significado un proyecto irrealizable). De este modo cuajó la tendencia, ya existente en el principio conservador, a reconciliarse con la realidad, «superada» mediante una crítica aparente. Apelando a Horkheimer y a los *Studien über Autorität und Familie*,[157] publicados bajo la dirección de este, Herbert Marcuse dice con acierto:

> «Ya desde la Reforma alemana las masas se habían acostumbrado al hecho de que, para ellas, la libertad era un "valor interior" compatible con cualquier forma de servidumbre, y de que la obediencia que se debía a la autoridad establecida era un supuesto para la salvación eterna (...) En Alemania, un largo proceso de educación para la disciplina había interiorizado las demandas de libertad y razón (...) Lutero fundó la libertad cristiana como un valor interior realizable con independencia de cualquier condición externa (...) El hombre aprendió (...) a buscar "en sí" la realización de su vida, no en el mundo exterior». En forma lapidaria, Marx dice, en *Nationalökonomie und Philosophie* (Economía política y filosofía), que Lutero «trasplanta el fraile al corazón del hombre».[158]

La Reforma se revela, en última instancia, como la ideología de una burguesía comercial débil y proclive a los pactos, acicateada por influencias humanistas ajenas, pero refrenada por las condiciones feudales; con más precisión: como una ideología de compromiso entre semejante burguesía y el feudalismo. No debemos omitir aquí el vigoroso concurso de las fuerzas populares progresistas, que actuaban desde abajo y poco más o menos en el mismo sentido que el humanismo. Al fin y al cabo la «libertad» que las ciudades alemanas habían conseguido –si es que era tal– solo consistía, a diferencia de lo que ocurría en los países desarrollados, en ejercer la administración municipal con aparente independencia, pero en verdad según la voluntad de los príncipes reaccionarios, a cambio de lo cual estos prometían tomar algunas magras medidas en interés de la paz de la nación o algo semejante.

> «Las ciudades aprenderían por experiencia que con su autonomía exterior se ahogaba lo esencial de su ser interior» (Breuss).[159]

[157] M. Horkheimer, ed., *Studien über Autoritat und Familie*, *** 1936.
[158] Con una introducción de E. Thier, 1950, pág. 171.

Los esfuerzos aislados de las ciudades por emanciparse no lograron modificar en nada la situación total. A causa de su carácter desparejo, contradictorio y en extremo complicado, la Reforma representa, sin ninguna duda, uno de los problemas más difíciles para la historiografía. En esta materia las consecuencias pueden ser muy graves si no hacemos el esfuerzo de remontarnos con suficiente consecuencia hasta la manifestación total de la sociedad y sus fundamentos económicos. Aun Troeltsch –quien, con Max Weber, es el historiador burgués más ejercitado en la dialéctica, el que ve más hondo y el más sagaz– no puede dominar el cuadro caótico de la Reforma alemana y, tras unas interesantes descripciones de la multiplicidad de nexos y relaciones, termina afirmando con resignación que la Reforma es «una estructura muy complicada, en modo alguno susceptible de una caracterización rectilínea y directa».[160] Pero en Troeltsch falta por completo, precisamente, la idea de la relación entre la Reforma y el capitalismo comercial incipiente, con las particularidades que este cobró en suelo alemán. Troeltsch no advierte que lo que para Italia, país altamente desarrollado, representaron el Renacimiento y el humanismo maduro, eso mismo significaron el humanismo teológico y la Reforma para Alemania, país subdesarrollado que, desde el desplazamiento de las rutas comerciales ocurrido a principios del siglo XVI, sufrió un retroceso económico aún peor que el de Italia. De no haber mediado la interrupción del desarrollo económico normal, la historia de Alemania probablemente habría sido semejante a la de Inglaterra, que hacia la época de la Reforma se encontraba casi en el mismo estadio del desarrollo capitalista comercial, aunque sin duda en situación más favorable en virtud del debilitamiento experimentado por el feudalismo en la *Guerra de las Dos Rosas*. Un incremento mayor, y sin obstáculos, de las ciudades y de la burguesía habría traído por consecuencia una descomposición más rápida del poder económico y político de la nobleza, una superación de la Reforma por un movimiento renacentista bien perfilado y la formación de un absolutismo progresista. Pero dada la situación alemana de entonces, aun la Reforma significaba cierto progreso. Por ello tiene poco sentido afirmar que «la Reforma significó, al mismo tiempo, un serio retroceso respecto de la moderna cultura espiritual de Italia».[161]

[159] H. Preuss, *Die Entwicklung des deutschen Städtewesens* (El desarrollo de las ciudades alemanas), 1906.

[160] E. Troeltsch, *op. cit.*

En todo caso, es por completo errónea la afirmación de la *Propyläen-Weltgeschichte* (Historia universal, editorial Propileos): «Renacimiento y Reforma no proceden de la misma matriz. Una sigue al otro, pero no con arreglo a ley ni de manera estrictamente causal».[162]

Este juicio es erróneo porque el Renacimiento y la Reforma se gestaron en una misma matriz: el desarrollo del capitalismo comercial; además, hay cierta relación causal por virtud del contacto del espíritu renacentista italiano con el alemán. Aun investigadores de orientación materialista yerran fácilmente la comprensión de la Reforma cuando persisten en interpretar de modo no dialéctico su propio materialismo. Así, Gitermann[163] afirma, quizás apoyándose en Kautsky[164] (quien explica la Reforma como defensa frente a la explotación de Alemania por parte de las finanzas papales –aquí tenemos una típica confusión entre causa y motivo–), que «Italia se vio impedida de tomar el camino de la Reforma a causa de los beneficios que obtenía en virtud del imperio universal de la curia». La explicación de Gitermann se limita a invertir los términos de la de Kautsky. Sin embargo, ni la cultura del Renacimiento italiano podía avenirse con una Reforma en sentido luterano, ni Alemania estaba madura para algo diferente. En ambos países, lo decisivo eran las condiciones económicas y las relaciones de clase, aunque la explotación papal de Alemania coadyuvara, sin duda, al descontento del pueblo alemán.

Cerremos este capítulo con un breve cuadro comparativo de los países más importantes, con lo cual prepararemos el tránsito a la consideración del calvinismo, al que la concepción tradicional incluye sin más, y erróneamente, en la «Reforma».

La difusión del luteranismo fue escasa en Italia; pero no fue mucho mayor en Francia, y por las mismas razones: el nivel y la amplitud alcanzados por la cultura del capitalismo comercial. El calvinismo francés tuvo muy poco que ver con la Reforma. Max Weber demuestra un fino instinto de historiador cuando, en su explicación del surgimiento del capitalismo «industrial», es decir, manufacturero, apenas menciona al luteranismo. De hecho, el calvinismo es algo por completo diferente: un fenómeno concomitante del

[161] E. Gothein, *Schriften zur Kulturgeschichte der Renaissance, Reformation und Gegenreformation* (Escritos sobre la historia cultural del Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma), 1924.
[162] 6 vols., *Das Zeitalter der Renaissance* (La época del Renacimiento), 1926.
[163] V. Gitermann, *Geschichte der Schweiz* (Historia de Suiza), 1941.
[164] K. Kautsky *Vorläufer des neueren Sozialismus* (Los precursores del socialismo moderno), 1947.

período manufacturero inicial, cuyos rasgos apenas si son perceptibles en Alemania. La inexistencia de un fuerte desarrollo manufacturero en Italia –donde, en la medida en que podemos verificarlo con certeza, permaneció enteramente ahogado por la actividad artesanal– fue la causa de que tampoco allí pudiera difundirse el calvinismo. Y en lo que concierne a un trasplante de la Reforma luterana a Italia, la opinión de Gitermann, antes citada, no puede ser verdadera ya por el hecho de que la burguesía italiana había dejado atrás, tiempo antes, sus ataduras religiosas, y la religión católica era en gran medida para ella algo formal, no obligatorio; para el nacimiento de una revolución religiosa faltaba la tensión que encontramos en Alemania. España se insertó de manera diferente de Italia en el desarrollo general. Sus brillantes comienzos, tronchados por la reacción feudal antes de consumarse, la arrojaron a un abismo del cual no podía generarse una auténtica cultura renacentista, ni podía extraer las fuerzas necesarias un movimiento de reforma por el estilo del alemán. España permaneció pues, católica, no solo porque había retrocedido hasta quedar rezagada respecto de Italia –que por las razones ya señaladas también, y en una forma muy interesante, se subordinó a la Contrarreforma antes que a la Reforma–, sino aun respecto de Alemania. Por otra parte, Italia y Alemania tenían algo común: en la primera siguió imperando, en lo fundamental, el capitalismo comercial sin que se desarrollase a tiempo una manufactura lo suficientemente fuerte, según ya hemos señalado, mientras que Alemania no desarrolló con plenitud aquel, y por eso sólo pudo incorporarse en medida insuficiente al crecimiento de las manufacturas; de ahí que el calvinismo no alcanzase en estos países la influencia que tuvo en Francia, Holanda e Inglaterra. Cuando en 1555, en la paz religiosa convenida en Nuremberg, las doctrinas de Calvino y Zwinglio fueron dejadas fuera del acuerdo, esta restricción no causó revuelo alguno en aquellas naciones.

Pero puede preguntarse por qué la gran revolución calvinista de Inglaterra se produjo mucho más tarde que la revolución calvinista de Francia, y por qué las sublevaciones de los hugonotes se adelantaron tanto a la de Cromwell. Encontraremos la explicación únicamente si observamos que el Renacimiento inglés se inició más tarde y alcanzó mayor duración. Ocurre así algo curioso: cuando en Inglaterra el Renacimiento está en su apogeo, el calvinismo ya comienza a penetrar, claro que al principio sin lograr una gran difusión. Sin

embargo, su influencia basta para generar cierta tensión religiosa. En 1564, la reina Isabel se ve obligada a comisionar al arzobispo Matthew Parker para que formule con precisión los artículos de la fe y el rito de la Iglesia nacional angiclana. El resultado es un catolicismo algo retocado y antipapista. La llamada «querella de las vestiduras» inicia toda una serie de diferendos religiosos; dicha querella se originó en la negativa de John Hoopers, en el acto de ser consagrado obispo, a ponerse las vestiduras tradicionales de la Iglesia católica. A fin de asegurar la unidad de la Iglesia anglicana, Isabel promulga por un lado el *Act of Supremacy* contra los católicos, y por el otro el *Act of Uniformity* contra los calvinistas. Pero la influencia de estos parece, en esta época, mayor que lo que en realidad es, pues quienes acudían a integrar las filas del nuevo movimiento y le prestaban ese aspecto de poder no eran principalmente los auténticos calvinistas sino numerosos miembros de sectas, las que corresponden a un estrato social por completo diferente. En Inglaterra todavía es nítido el predominio del Renacimiento, con su estructura propia del capitalismo comercial; de tal modo, la corriente manufacturera oposicionista no puede adquirir el vuelo que hacia la misma época tiene ya en Francia y Holanda. Hay una tajante separación en tres grupos:[165] los presbiterianos, que son los auténticos calvinistas, los moderados y los independientes. Esta separación muestra la diversidad de influencias que aquí actúan conjuntamente. El último de los tres grupos citados parece haber sido el más influido por la ideología de las sectas. Esto se deduce de su insistencia en la autonomía democrática plena de las comunidades locales según el modelo de la Iglesia primitiva. Aquí se advierte la persistencia del movimiento popular wiclefiano y en especial el de los lolardos; por consiguiente, no se puede hablar simplemente de «puritanismo», como lo hace Schirmer.[166] Este autor no comprende que lo que él mismo ha verificado, a saber: «la penetración por etapas del espíritu protestante», que «tuvo un efecto contrario a la Reforma», es por su parte el resultado natural de una situación histórica por completo diferente de la alemana: el desarrollo más vigoroso de la sociedad renacentista en Inglaterra determina que por una parte ya no exista más la base para la Reforma luterana, apropiada a un estado de cosas menos desarrollado, y que por la otra todavía no exista la base para la Reforma calvinista, más ajustada a las condiciones del desarrollo industrial.

[165] W. F. Schirmer, *Antike, Renaissance und Puritanismus* (Antigüedad, Renacimiento y puritanismo), 1924.
[166] *Ibíd*.

La Iglesia católica no advirtió la debilidad de la Reforma ni su propensión a los compromisos; solo vio su radicalismo exterior v que este había puesto en movimiento a las masas. Temió una ulterior disgregación de su poder. Por eso comenzó a fundar toda una serie de órdenes, como la de los capuchinos, los hermanos de la misericordia y los teatinos, esta última dirigida por el inteligente, activo e impetuoso napolitano Pietro Caraffa, que sería después el papa Paulo IV. Ya como cardenal este consiguió el restablecimiento de la Inquisición. La orden de los teatinos fue precursora de la de los jesuítas, la organización más inteligente, combativa y efectiva de la reacción de la Iglesia. Piénsese, por ejemplo, en los éxitos del jesuíta Canisius. En especial desde 1550, la Contrarreforma –o, como también se la ha llamado, el «renacimiento de la Edad Media»– es promovida con vigor como movimiento de defensa frente al calvinismo. Pero al agravarse los antagonismos en apariencia puramente religiosos, estos pronto se transforman, desde alrededor de 1580, en antagonismos políticos; comienza la época de las guerras de religión (Ranke). La Contrarreforma pasa por diversos grados; no tiene mayor sentido detenerse a distinguirlos con precisión. Sin embargo, es importante comprender que se inicia con el ataque de la Iglesia en el plano de las ideas y con una lucha espiritual por el alma del hombre, para proseguir como Contrarreforma política, es decir, guerrera y feudal-absolutista. El feudalismo ya no lucha por su existencia sólo con armas espirituales, como lo había hecho por algún tiempo; ahora lo hace, por sobre todo, con armas profanas. Esta época particularmente política coincide con los comienzos del ordenamiento neofeudal del Estado, acerca del cual hablaremos después.

12. La cuestión de la génesis de la manufactura

Prescindiendo de la cuestión de la prioridad de un momento respecto del otro, hoy ya se acepta en general como indiscutible que la decadencia del modo de pensar humanista del Renacimiento y la aparición de una nueva religiosidad burguesa, que encuentra su expresión más consecuente y difundida en el calvinismo, coinciden con el ascenso de una nueva clase burguesa: la burguesía manufacturera o de los fabricantes. La clase de los comerciantes, que hasta entonces había predominado socialmente en todo sentido, pierde en algunos países buena parte de su preeminencia en favor de un estrato de propietarios que a partir de ese instante participa de manera activa en la producción de mercancías; este estrato se distingue en forma notable de todas las otras clases propietarias que habían existido hasta entonces por su moderna estructura anímica, moral y espiritual. Pero la más llamativa de esas transformaciones del ser burgués consiste en el retroceso hacia lo religioso, en la recaída en una nueva forma de la conciencia religiosa después de que se hubo alcanzado la altura de la conciencia deísta y hasta librepensadora. Por lo tanto, entre las tareas más interesantes para la investigación de historia de las ideologías está descubrir la causa de este retroceso del pensamiento burgués hacia un renovado fervor religioso, profundamente sentido; y ella es doblemente interesante porque a la época de la religiosidad calvinista sucede la época del racionalismo burgués influido por las ciencias naturales, y relativamente indiferente respecto de la religión; piénsese, por ejemplo, en los esfuerzos emprendidos por Grocio, tendientes a desembarazar el derecho natural de cualquier fundamentación religiosa o metafísica.

Cuando es preciso considerar un problema muy complejo, puede ser útil abordar la dificultad mediante un rodeo; en nuestro caso, partir del hecho ideológico del retroceso del pensamiento burgués hacia una concepción religiosa del mundo y buscar ulteriomente las causas sociales de este proceso. Para el dialéctico, por lo demás, es por completo indiferente el punto de la relación total del que parta, siempre que no descuide esto y pueda por fin mostrar la determinación del elemento ideológico por el elemento social. Así, pues, si se arranca del problema que el desarrollo ideológico nos plantea en la forma antes señalada, se llega por lo pronto a la siguiente idea, provisional y que aún debe ser revisada: No es probable que la burguesía comercial libre-

pensadora haya vuelto a arrojarse de manera repentina en brazos de la religión sin que apareciesen síntomas visibles de un cambio estructural de su carácter social; de esto hay que exceptuar a los países reconquistados por el catolicismo, en los que se observa una decadencia económica general. De lo dicho se puede inferir que la burguesía comercial y la burguesía manufacturera no pueden ser idénticas, ni esta pudo desarrollarse a partir de aquella, como muchos suponen. Más bien tiene que haberse interpuesto un factor social totalmente nuevo, que desde el exterior de la producción manufacturera influyese en ella; sólo esto explicaría el desarrollo ideológico de la conciencia burguesa en el sentido de lo religioso. La correcta interpretación de los nexos históricos nos muestra en qué consistió realmente este factor: de los círculos artesanales, ligados desde siempre a la religión, ascendió un estrato a partir del cual se fue configurando poco a poco la burguesía manufacturera y, con ella, el portador del espíritu calvinista. Además tienen que haber cooperado momentos objetivos procedentes de la relación social global a fin de conservar activa dicha tendencia religiosa. Los expondremos en el lugar correspondiente de esta obra. Por ahora solo hemos de ocuparnos de la significación especial del artesanado respecto del origen de las manufacturas. Con esto se ha dado un gran paso hacia la solución del problema de la génesis del capitalismo manufacturero. De hecho, la pregunta por el origen de la nueva clase burguesa no puede ser respondida por los teóricos e historiadores del capitalismo que descuidan el planteamiento dialéctico, esto es, el que desde un comienzo incluye también el aspecto ideológico del problema, y se contentan con proceder ateniéndose a la pura historia económica. En tal caso, en efecto, como el fundamento de que ellos parten es una investigación unilateral en la historia económica, el «hecho» de la gran escasez de capital que sufrían los artesanos tiene que aparecérseles como un obstáculo insuperable que del taller pudiera derivarse una forma más elevada de organización empresarial; por ello consideran que el único punto de vista correcto es el que explica el origen de las manufacturas a partir de la adopción, por parte de ricos comerciantes, del sistema de trabajo por encargos.[167] Pero entonces se enfrentan con el enigma del surgimiento y la

[167] Este sistema (*Verlagssystem)* ha sido definido al pasar por el autor en la pág. 67. Se trata de la actividad del comerciante que asume el papel de intermediario, no comprometido en la producción y limitado al encargo y comercialización del producto. Véase cómo Engels introduce el término: *«Und in der Textilindustrie hatte der Kaufmann angefangen, die kleinen Webermeister direkt in seinen Dienst zu stellen, indem er ihnen das Garn lieferte und gegen fixen Lohn für seine Rechnung in Gewebe terwandeln liess, kurz, indem er aus einem blossen Käufer ein sogenannter*

difusión de la ideología calvinista, y aquí nada cambia si presentan esta como una extravagancia ideológica carente de interés o la eliminan de la historia «olvidándola». Solo quien busca resolver realmente el problema a partir del enfoque dialéctico de la totalidad, esto es, de la relación total entre los momentos económicos e ideológicos, advierte que ambos factores –tanto los comerciantes como los maestros artesanos— tienen que haber cooperado de ung manera singular. A pesar de las enojosas confusiones en que a menudo incurre, es uno de los méritos mayores y más duraderos de Max Weber el haber tomado este camino en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Con posterioridad la crítica dialéctica puede reponer en sus justos términos lo que Weber invierte en el nexo de ideología y estructura social; y ello será más fácil que corregir la unilateralidad del modo de consideración que se atiene de manera exclusiva a la historia económica, desgarra el proceso social en actos independientes y por eso es marxista solo en apariencia. Por lo demás, en lo que concierne a la inversión consumada por Weber, es fácil descubrir que las raíces del error están en su base. La índole de su errónea interpretación de los nexos ya se trasluce en la forma en que este autor plantea el problema, por ejemplo en su «Epílogo anticrítico». Escribe:

> «Podría preguntarse (...) si aquella aptitud del entrenamiento religioso (en el protestantismo calvinista) para formar hombres de negocios, y todo ese nexo de rasgos distintivos de aptitudes específicamente referidas a los negocios y de actitudes específicamente religiosas, no podrían ser, en general y en primer lugar, la consecuencia de que esas comunidades se desarrollaran precisamente en un "ambiente" ya capitalista [esta sería la pregunta del materialismo histórico, L. K.]; pero si este es el caso, yo pregunto: ¿por qué la Iglesia católica no desarrolló tales combinaciones ni tampoco una dirección pedagógica que dejase abierto, en el mismo sentido, el camino hacia el capitalismo? ¿Por qué no ocurrió esto ni aun en los grandes centros de la Edad Media, que, como Florencia, poseían un desarrollo capitalista sabe Dios en cuanto mayor grado que, por ejemplo, el distrito campesino

Verleger wurde» («Y en la industria textil el comerciante había empezado a tomar a su servicio directo a los pequeños maestros tejedores, de modo que les entregaba el hilo y, por su cuenta y por un salario fijo, lo hacía transformar en tejido; o sea que, de simple comprador, pasaba a ser un *empresario de trabajo por encargo»). Das Kapital,* Dietz Verlag, Berlín, 1969, pág. 914 (Apéndice al libro III). (N.del T.)

> todavía poco poblado de Carolina del Norte al que me referí antes...? ¿Y por qué tampoco lo hizo el luteranismo?».[168]

Digamos que aquello de «colonias americanas de economía natural» es una extravagancia típica de Weber; de ella, empero, necesita con urgencia para probar que hubo un espíritu capitalista antes de que el desarrollo capitalista se diera en la práctica. Para invalidar tal «argumento» basta señalar algo evidente: el espíritu puritano-capitalista de los colonos de Norteamérica es un simple fenómeno de difusión; de modo semejante, el socialismo marxista —nacido en el terreno social de las regiones capitalistas occidentales, con su proletariado más desarrollado— se introdujo más tarde en Rusia (por ejemplo, por obra de Plejanov y Lenin), país que, en el origen de tal proceso, aún se hallaba en gran medida en un estado de «economía natural» (para servirnos de este giro de significación indeterminada). Por el contrario, es mucho más significativa la objeción de Weber referida al catolicismo de la baja Edad Media y a Florencia. Pero en ella justamente se ve claro cuán poco puede comprender Weber —cuya voluntad de estudiar el materialismo histórico no es muy grande— la diferencia fundamental entre el espíritu capitalista mercantil del Renacimiento y el espíritu capitalista manufacturero, propio de un desarrollo social posterior a ese período. En el Renacimiento hubo ya ciertos atisbos de manufactura, pero sus representantes se satisfacían con el momento ascético arraigado en el pensamiento de las sectas, del que necesitaban como apoyo para sus requerimientos de acumulación. Encontramos cierta prueba de esto en el hecho de que a partir de este ascetismo de las sectas se formó, en efecto, el sistema pedagógico ascético-calvinista, en la medida en que se desarrollaron las manufacturas como organización empresaria y la nueva clase burguesa. Y ello nada tiene de extraño puesto que, como veremos, la burguesía manufacturera se desarrolló a partir del mismo estrato artesanal que fue el portador del pensamiento de las sectas. El hecho de que el espíritu puritano no se generara sobre la base del capitalismo comercial del Renacimiento se explica simplemente porque este, en cuanto a modo de vida y a la índole de la acumulación del capital, que nada tienen que ver con el ascetismo, se contrapone por completo a aquel. Ello se verá con mayor claridad por virtud de las consideraciones que

[168] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de la ciencia y política sociales), vol. 31.

siguen, en las que expondremos el antagonismo que separa esta forma de acumulación comercial de la forma manufacturera.

Hoy resulta simplemente imposible prescindir de las investigaciones de Weber en el dominio del «espíritu capitalista». Sin embargo, no queremos dejar de señalar que, en especial respecto de sus ideas metodológicas, es atinado proceder con extrema cautela. El muy discutible punto de vista de Grossmann,[169] autor por lo general muy penetrante, demuestra cuan necesario es no limitarse a inquirir por el origen del capitalismo o por sus formas históricas de manifestación, y plantear el problema del nexo concreto que une el desarrollo capitalista con el desarrollo ideológico. Despreocupándose del problema ideológico del calvinismo, Grossmann aborda la cuestión de la manufactura en términos puramente económicos, con lo cual le imprime un sesgo por completo insatisfactorio. En conexión con la interesante crítica de Grossmann al libro de Borkenau sobre el origen de la imagen burguesa del mundo,[170] es oportuno hacer algunas aclaraciones importantes, imprescindibles para abordar el problema del calvinismo con perspectivas de arribar a una solución libre de contradicciones. Por eso en lo esencial tendremos que dirigir nuestra atención a un punto de especial importancia para nuestro próximo capítulo: el desarrollo de la manufactura. A pesar de la enorme acumulación de material existente sobre este punto, juzgamos que persiste una total confusión. Tal vez esto se deba a que los documentos de que disponemos acerca de esa época casi no consignan los modestos comienzos del desarrollo de la manufactura y fijan más bien su atención en la actividad ya realizada entonces, razón por la cual testimonian más lo acabado que lo que está en devenir, lo estático más que lo dinámico.

Hasta un pensador tan genial como Marx adopta ante esta cuestión una actitud oscilante. Mientras que en su *Miseria de la filosofía* escribe que «fue el comerciante quien se convirtió en el jefe del taller moderno, y no el antiguo maestro de los gremios», Conze[171] reúne pasajes de *El Capital* de los que surge que Marx también admitía en mayor o menor medida lo contrario. Así, pues, según Conze, Marx cita otros factores, además del capital comercial,

[169] M. Grossmann, «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanischen Philosophie und der Manufaktur», *Zeitschr f. Sozialforschung* (Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y de la manufactura, en *Revista de investigación social)*, vol. 4, 1935.
[170] F. Borkenau, *Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (El tránsito de la imagen feudal a la imagen burguesa del mundo), 1934.
[171] *Der Satz vom Widerspruch* (El principio de contradicción), 1932.

como coadyuvantes al surgimiento de las «empresas de producción capitalista», y no ha afirmado, como Sombart le reprocha, que meramente existiría un paulatino proceso de traspaso del capital comercial a la esfera de la producción. Por ejemplo, en el primer volumen de *El Capital* se lee la siguiente observación:

> «Sin duda, muchos pequeños artesanos, y hasta jornaleros, se transformaron al comienzo en pequeños capitalistas en ciernes; más tarde, por medio de una explotación más extensa de los jornaleros y de la correspondiente acumulación, se convirtieron en capitalistas *sans phrase».* (Sobre esto insiste Marx reiteradamente en el tercer volumen de esa obra.)

Ante todo, Grossmann demuestra con loable prolijidad que la filosofía mecanicista no fue –y en esto se opone a la opinión de Borkenau– el resultado de los estímulos que el pensamiento habría recibido de la división del trabajo en la empresa manufacturera, sino que derivó en forma por completo unívoca del conocimiento y la observación de máquinas simples. Apelando a las pioneras investigaciones de Pierre Duhem, Grossmann se niega a diferir el nacimiento de las ciencias de la naturaleza hasta los siglos XVI y XVII, señalando que Leonardo da Vinci ya hacia fines del siglo XV había desarrollado los principios más importantes de la mecánica y de la matemática en cuanto método del pensamiento científico-natural. Leonardo ya conoce el concepto de trabajo mecánico; calcula el trabajo de una rueda accionada por agua, la que a su vez mueve a una máquina. Grossmann es convincente en absoluto cuando agrega que fue la máquina lo que estimuló a muchos pensadores hasta hacerlos llegar a sus concepciones mecanicistas; entre esos pensadores se cuentan Bacon, Alberti, Leonardo, cuyos logros intelectuales suscitaron toda una serie de imitadores; además, Tartaglia, Girolamo Cardano, Stevin, Kepler, Descartes, Robeval, Galileo, Mersenne, Pascal, Fabry, Huygens y otros, todos los cuales actuaron entre fines del siglo XV y el siglo XVII. Pero no debe omitirse señalar que en el siglo XVI la filosofía especulativa de la naturaleza todavía es dominante, lo cual significa que la ciencia natural exacta penetra con lentitud en la conciencia de la época. Pero veamos ahora el otro aspecto de la cuestión. A fin de probar el carácter insostenible de la tesis de Borkenau según la cual existe un nexo entre la división del trabajo propia de la manufactura y la filosofía mecanicista, Grossmann aventura la afirmación

de que la manufactura no conoció ninguna división del trabajo hasta el siglo XVIII. Con esto combate además, y con la mayor severidad posible, la referencia de Borkenau, y también de Weber, al papel del artesanado en el origen de la organización manufacturera. En relación con este último punto, Grossmann argumenta así: la industria manufacturera no nació del artesanado, sino

> «fuera del control del antiguo régimen urbano y su organización gremial: nació en el campo o en los puertos de exportación, donde por razones especiales la organización gremial se había relajado. Y el portador de este nuevo desarrollo revolucionario no fue, naturalmente, el artesano agremiado sino el gran comerciante, es decir, el capital comercial y usurario».

Grossmann indica como principales razones para ello los impedimentos que emanaban de las ordenanzas de los gremios, la dificultad para acumular capitales de los que se pudiera disponer libremente, el anquilosamiento del artesanado en la rutina, la reducción al mercado local, el horizonte estrecho del artesanado y la falta de conocimientos de organización y de técnica de ventas.

Pero si se examina más de cerca el razonamiento de Grossmann, pronto se llega al resultado siguiente: aun sin impugnar la idea del parcial traslado de la producción al campo, etc., el papel revolucionario del gran comerciante no puede haber sido tan grande. En efecto, la actividad principal del capital comercial, dirigido a explotar la producción, en modo alguno consistía en erigir establecimientos manufactureros, sino en lo contrario:

> «al comprar las mercancías terminadas a los artesanos, que al principio habían trabajado directamente para el consumidor, el mayorista las fue desplazando lentamente de su mercado de colocación, con la cual pudo someter a aquellos a su dependencia».

De hecho, he ahí la innovación más importante en el tránsito del Renacimiento al período manufacturero; pero ello significa también que la empresa manufacturera constituye una excepción en dicha época. Todavía dominan el artesanado y su transformación en industria doméstica. Grossmann afirma expresamente que el comerciante hacía adelantos de dinero al artesano (!) y también le proporcionaba la materia prima que debía elaborar; de tal

modo nació el sistema de trabajo por encargos «sin que se hubiera alterado la técnica artesanal». Y cuando añade que el artesano pronto descendió a la condición de jornalero, cae en una exageración –corriente, por lo demás–, pues tampoco se puede decir que ello haya ocurrido siempre y menos aún de manera preponderante. A menudo el número de oficiales aumentó en estos establecimientos; por lo tanto, el maestro se convirtió en explotador de la mano de obra y de ninguna manera descendió al rango de «jornalero». De todos modos, Grossmann tiene razón cuando traslada los comienzos del sistema de trabajo por encargos a una época muy temprana: en Italia existe en el siglo XIV; en Flandes, ya en el siglo XIII.

La nueva forma de organización productiva se difunde cada vez más a medida que se debilitan los gremios y los maestros se ven estimulados a imitar los establecimientos de «industria casera» ya existentes; es muy probable que en esto contaran siempre con el auxilio del capital comercial, pero en materia de organización es indiscutible el concurso directo y enérgico de los maestros artesanos. Lo decisivo en todo esto es que los talleres, que en sus orígenes producían a pedido de los comerciantes según el estilo artesanal tradicional, cambian paulatinamente su aspecto interior. No solo desarrollan cierta división del trabajo –que no es, empero, muy amplia–, sino que en ellos también trabaja un número considerablemente mayor de oficiales, o mejor dicho: de obreros. Por haber sobrestimado los obstáculos que ponían los gremios, Grossmann no ha atribuido su justo valor a esta última circunstancia, aun cuando la menciona. Conze tiene una visión más certera: «No se debe sobrestimar la limitación del número de obreros, ni pasar por alto que justamente en el siglo XIV ella fue poco a poco dejada de lado».[172] Repetidas veces Cunow [173] se expresa en el mismo sentido. La dirección genuina de la industria no la ejerce el comerciante, quien solo proporciona adelantos de dinero y créditos, sino el maestro. Este es quien, infringiendo las ordenanzas de los gremios, aumenta el número de obreros, y quien, desde su posición de capataz e inspector artesanal, asciende a la categoría de director de empresa: en modo alguno es cierto que en todos los casos sea arrojado a la condición de proletario. Por lo tanto, en las formas más desarrolladas del trabajo por encargos ya existen todos los momentos esenciales del modo de producción manufacturero, y solo falta un paso para llegar a la independización del

[172] *Op. cit.*
[173] H. Cunow, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte* (Historia económica general), 1929.

establecimiento respecto del comerciante para satisfacer cuyos pedidos se trabaja. Por eso Weber tiene toda la razón cuando en su *Etica protestante* afirma que:

> «en el umbral de la modernidad en modo alguno los empresarios capitalistas del patriciado mercantil fueron los únicos –o los principales– portadores de ese modo de pensar que hemos caracterizado como "espíritu del capitalismo"; mucho más lo fueron los ambiciosos estratos de la clase media industrial».[174]

De manera cada vez más clara se insinuó como tendencia dominante el abandono del régimen de la producción artesanal y la introducción de la producción en masa; a la larga, cambiaron por completo la forma de relación entre empresario y obrero, por una parte, y por la otra la forma de relación entre productor y consumidor. Reducido a una fórmula, este cambio consiste en la despersonalización. El rendimiento productivo del obrero se transforma cada vez más en un cálculo aritmético dentro de una maquinaria de lucro cuyas alternativas, en principio, se pueden prever; y esta transformación se había venido realizando a partir del «simple» trabajo del artesano, quien, siempre según el tipo de producto, las cambiantes exigencias o, incluso, su propia disposición anímica, mezclaba con la racionalización del trabajo –que, por otra parte, ya estaba extendida hasta un grado considerable– costumbres tradicionales y momentos subjetivos. Hasta dónde esta tendencia ya estaba materializada solo es una cuestión del estadio concreto de desarrollo. La evaluación aritmética del rendimiento se facilita porque el obrero ya no fabrica todo el objeto, lo cual se logra merced a la repetición constante de la misma operación parcial o mediante la nivelación de la forma de ejecutar operaciones parciales diferentes; así se configura un promedio de rendimiento.

En este sentido es indiferente el nivel alcanzado de hecho por la división del trabajo. La repetición de un trabajo idéntico sin relación con el producto final, que se sustrae a la esfera de acción y al interés del obrero, cumple poco más o menos la misma función que la división del trabajo desarrollada. El significado específico de esta se halla, principalmente, en el aumento del rendimiento y en la subordinación aún «más sutil» de las cualidades psíquicas del trabajador a las necesidades de un proceso de trabajo mecanizado. Pero ya las conse-

[174] M. Weber, *Der protestantiscbe Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *** 1934, pág. 49 y sig.

cuencias características de la división del trabajo están presantes en los establecimientos del capitalismo inicial, que producen según una forma primitiva de división del trabajo. En cuanto el obrero ya no es el productor de todo un artículo de consumo, sino que solo es un trabajador parcial, el producto tampoco aparece como resultado de una tarea personal: se presenta por completo despersonalizado. El objeto adquiere así un significado propio frente al hombre. Por lo tanto, la remuneración también queda separada de la obra personal: el trabajo se convierte en una pura mercancía susceptible de ser determinada según un valor de mercado, es decir que su valor se fija –en apariencia– sin relación con el trabajo por efectuar; por ello este trabajo se vende también como fuerza de trabajo. Así se alcanza un momento típico de la cosificación capitalista. Otro momento cosificante se origina merced a la extensión del mercado como consecuencia de la producción en masa, propia del sistema de trabajo por encargos y de las manufacturas. Merced a la creciente importancia que adquiría el mercado, la sociedad renacentista llegó a conocer, si bien solo de manera marginal, una despersonalización de las relaciones entre productores y consumidores, esto es, los comienzos de un intercambio mecanizado –Marx hubiera dicho «fetichizado»– de los bienes; pero con el nacimiento de la manufactura el desgarramiento de la relación, originariamente directa, entre producción y consumo se convertirá en un factor social de importancia determinante. El sistema del trabajo por encargos alcanza mayor madurez con la repetición continua de una labor que aproximadamente es siempre la misma, desvinculada de la fabricación de un producto total por pedido de un cliente determinado; así se crean las condiciones necesarias para el cambio de la conciencia individual y social, condiciones inexistentes hasta entonces.

Por eso, en relación con la problemática de la historia ideológica, no es oportuno establecer una distinción demasiado estricta entre sistema de trabajo por encargos y manufactura; sin duda que el trabajo por encargos de la primera época, en el cual aún no se había alterado la técnica artesanal, debe ser considerado en este sentido como un fenómeno específico, digamos como un nivel previo. Quizá para la historia económica no dialéctica revista valor especial una distinción más precisa entre sistema de trabajo por encargos y manufactura; por el contrario, para el historiador de las manifestaciones sociales de la vida del espíritu, que se esfuerza por partir de la

totalidad de los fenómenos, un nuevo modo de la producción comienza allí donde junto con la transformación estructural de esta empieza a cambiar también la estructura de la conciencia social. Por eso en lo que sigue solo hablaremos de la manufactura o de la manufactura inicial. Esto no constituye, pues, una imprecisión terminológica sino un procedimiento deliberado.

Un hecho importante es que, pese a la dependencia en que los propietarios de los establecimientos industriales se encontraban al comienzo respecto de los comerciantes que les formulaban los pedidos, los maestros se fueron emancipando cada vez más y pudieron moverse con independencia; esto hizo que una parte de ellos llegase a la categoría de empresarios independientes. Grossmann no aprecia como es debido este síntoma concomitante, que tiene mucha importancia en el proceso de tránsito del trabajo por encargos a la manufactura. El afán de independencia es general y se manifiesta en numerosos casos. Donde la dependencia es puramente económica, el maestro sólo espera el instante en que pueda disponer de medios propios suficientes para emanciparse. Donde la dependencia es legal, el maestro, y también sus oficiales y obreros, se defienden de la tutela permanente; tenemos un hermoso ejemplo de esto en la sublevación de los tejedores y bataneros flamencos, quienes se alzan contra los comerciantes que los controlan y los mantienen dependientes en todo sentido. Acerca de esto Pirenne relata lo siguiente:

> «El osado golpe de mano desencadenado en Brujas proporcionó a los trabajadores textiles –que constituían la parte más numerosa de la población y que habían creado la riqueza de las ciudades, pero que a la vez eran los más pobres y despreciados de sus habitantes– la oportunidad, tanto tiempo esperada y buscada con frecuencia, de terminar para siempre con la *capitis diminutio* que pesaba sobre ellos. Pero para alcanzar este fin no bastaba quitar a los patricios sus privilegios políticos sino que se debió abolir la dependencia en que los trabajadores de la gran industria se hallaban respecto de los comerciantes; a fin de conseguirlo, se dio autorización a todo ciudadano para participar en el comercio de la lana y de los paños».[175]

[175] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

Esto significa que todo productor pudo vender su mercancía por sí mismo; que, por lo tanto, existía ciertamente interés en trabajar sin la ayuda monetaria de los comerciantes y sin su intromisión. El camino normal consistió, en verdad, en que una parte de los propietarios de establecimientos artesanales fue aumentando poco a poco su actividad y comenzó a trabajar por su propia cuenta y riesgo. Por lo tanto, la regla en modo alguno es, como piensa Grossmann, que:

> «la etapa siguiente en el proceso de subordinación de la producción por parte del capital consiste en que el comerciante mayorista, que hasta entonces solo había sido organizador de la producción que otros realizaban, procede a tomar bajo su propia dirección el proceso productivo».

No se necesita por cierto una prueba especial para afirmar que el ideal del propietario de una organización de trabajo por encargos tiene que haber sido llegar a ser empresario independiente gracias a su ahorro y diligencia. El fabricante puritano y abstinente del siglo XVI no nació seguramente de la noche a la mañana; tampoco se explica su existencia por un simple cambio de piel de los comerciantes ricos y hedonistas, transformados así en puritanos. En efecto, siguen siendo un misterio las razones por las cuales estos comerciantes podrían haberse sometido a la ideología puritana. Es Weber quien otra vez tiene razón cuando, polemizando contra Rachfahl, señala:

> «que los rasgos ascéticos de la ética profesional del capitalismo, aun en la época de la Reforma, son muy poco específicos para caracterizar a los "superhombres económicos" (conservamos el giro a fin de abreviar); por consiguiente, este rasgo puede ser estudiado mucho menos en ellos que en las clases medias burguesas en ascenso».[176]

Pero esto implica que esas clases medias necesitaban de la ética del ascetismo para un fin perfectamente determinado: acumular caudales y ponerlos al servicio del despliegue del pequeño establecimiento manufacturero, ante todo a fin de que este pudiera independizarse del comerciante, que hasta entonces había prestado el dinero. Admitir que los ricos comerciantes practicasen también un ascetismo de tal naturaleza resulta de hecho un absurdo total, pues estos simplemente no tenían necesidad de él. Y, por otra

[176] *Archiv für Sozialwissenschaft.. ., op. cit.*

parte, querer explicar el origen de la manufactura solo por el espíritu de iniciativa de esos comerciantes significa dejar en la más completa oscuridad el fundamento de ese suceso históricamente radical que es el ascetismo protestante con todas sus múltiples consecuencias. El establecimiento manufacturero independiente del capital mercantil existe en medida digna de mención, si bien disperso, ya hacia fines del siglo XV. Kulischer [177] entiende por manufactura solo el establecimiento de gran escala. Por eso puede afirmar que las empresas manufactureras fueron escasas en el siglo XVI. Pero tiene poco sentido dar a esta limitación el carácter de un rasgo definitorio, como lo prueba el hecho de que el propio Kulischer discierne todas las características esenciales de la típica producción capitalista de mercancías en una época muy temprana. Kulischer afirma que los artesanos, en el curso del desarrollo, fueron «rebajados cada vez más a la categoría de meros productores de mercancías».

> «De tal modo, en numerosas ramas industriales aparecieron los sistemas de la industria doméstica o del trabajo por encargos; esto ocurrió donde el maestro, tal como lo había hecho antes en su propia casa, desarrollaba la producción en su taller con ayuda de oficiales y aprendices; sin embargo, no vendía directamente al consumidor su mercancía, sino que la entregaba al comerciante que le hacía los encargos, al intermediario entre el productor y los clientes».

Pero, además:

> «Como se advierte por el ejemplo citado, el tránsito del artesanado a la industria doméstica se realizó por medio de la división de la producción, fenómeno que se manifiesta desde fines de la Edad Media, y que consiste en la descomposición del proceso productivo en muchos sectores independientes, en virtud de lo cual una mercancía debe pasar por los talleres de muchos industriales antes de que pueda alcanzar su perfecto acabado».

Que este proceso de cambio hacia la producción capitalista de mercancías mediante la división del proceso productivo implica una transformación radical y profunda, que Kulischer, por desgracia, solo alcanza a entrever, lo demuestra otra importante circunstancia que este autor señala, y es el

[177] J. Kulischer, *Allgemeine Wirlschaftsgeschichte* (Historia económica general), 1929.

incremento de la fuerza de trabajo empleada por los maestros, de uno o dos oficiales en la Edad Media, a seis a diez obreros hacia fines del Renacimiento. Kulischer se empeña en dar el nombre de manufactura a la organización posterior, con su empresa de gran escala; esta, sin embargo, es precedida por una manufactura inicial, que posee ya todas las características típicas del desarrollo capitalista en esa fase. Son estas características las que llevan a muchos historiadores a no distinguir con rigor –y en ello están acertados– entre el sistema de trabajo por encargos y la manufactura (sería más preciso decir: la manufactura inicial). Entre estos historiadores se halla, por ejemplo, Justi, a quien Kulischer cita en relación con el presente contexto.

Agreguemos todavía una observación acerca del problema de la división del trabajo en la manufactura. Grossmann afirma que en los establecimientos manufactureros no hubo «vestigio alguno de división del trabajo» hasta el siglo XVII. «En las manufacturas más progresistas, las holandesas, casi no existió división del trabajo hasta fines del siglo XVI y principios del XVII». Pero, estudiando más de cerca el curso de su pensamiento, pronto se advierte que Grossmann, inducido a ello por un error de Borkenau, solo entiende por división del trabajo la descomposición de las operaciones en actos de manipulación últimos, simples y que se repiten constantemente. Pero es inadmisible restringir el concepto de división del trabajo a esta división entendida «en el sentido de Smith». El fundamento de tal concepción unilateral hay que buscarlo otra vez en la tendencia a encontrar distinciones en forma puramente racionalista en vez de preguntarse por los efectos ideológicos y sociales generales que pueden haber tenido esta o aquella forma de división del trabajo en esta o aquella época determinada. Para este segundo modo de abordar los problemas, lo decisivo es la separación de producto y trabajador y lo que resulta de esto: la cosificación de las relaciones humanas en cuanto premisa para la transformación de la conciencia social. Esta división del trabajo apareció tempranamente –cosa que Grossmann también admite–; por cierto que ella no descompone aún el proceso del trabajo en actos simples, «mecánicos», de manipulación, pero ya escinde el trabajo y el producto en funciones parciales. Grossmann llama «heterogénea» a esta división del trabajo. Ella es una de las premisas históricas para la formación de lo que se caracteriza como proletariado, en cuanto se distingue estrictamente del artesanado.

Si se quiere comprender la enorme revolución social que se pone en marcha poco a poco, pero que es claramente visible hacia fines del Renacimiento, basta considerar el proceso revolucionario al que se hallan sometidos tanto los obreros como los empresarios. Por lo que se refiere a la clase obrera, es preciso consignar que, además de sus transformaciones estructurales internas, ella imprime un cambio a toda la sociedad a causa de su enorme crecimiento numérico. El nuevo rasgo esencial de la clase empresarial se comprende mejor a partir de la modificación de su actitud respecto de las ganancias. Mientras que la burguesía comercial del Renacimiento en parte despilfarra las ganancias, en parte las invierte en propiedades feudales y solo en pequeña proporción las emplea para ampliar sus negocios puramente mercantiles, la nueva burguesía manufacturera, en proceso de formación, aprovecha ahorrativamente las ganancias invirtiéndolas de manera productiva en la organización de empresas que producen mercancía en masa, es decir, acumula las ganancias de manera auténticamente capitalista. Lo que distingue a la nueva burguesía es su interés directo en la producción y el empleo de los beneficios en la producción, empleo ligado de manera estrecha a ese interés y que no es esporádico sino que se ha convertido en una regularidad y en una necesidad económica.

13. La manufactura inicial

Dos cosas llaman la atención en la gran polémica acerca de si el calvinismo precedió al capitalismo «industrial» (es decir, manufacturero) o bien ocurrió lo contrario. La primera: por fin se han acostumbrado los investigadores a poner en relación mutua dos fenómenos tan diversos como una corriente religiosa y un ordenamiento económico. Hasta no hace mucho tiempo esto se hubiera juzgado una herejía materialista. Por ejemplo, en la segunda edición de su libro *El capitalismo moderno,* Sombart todavía se niega decididamente a que se establezca un enlace entre el «espíritu mercantil y cualquier religión». La segunda cosa que llama la atención es que las opiniones se dividen de este modo: o se acepta que el calvinismo tiene su origen en el capitalismo, o bien se defiende el punto de vista contrario. Se impondría abordar el tema a partir de consideraciones metodológicas; debemos renunciar a ellas por razones de espacio. Por eso nos introducimos simplemente en el problema y dejamos que el asunto hable por sí mismo.

No se puede considerar que el calvinismo sea lisa y llanamente la ideología del período de la manufactura, sino solo la ideología de la manufactura inicial, de la burguesía consagrada a la primera acumulación manufacturera. Los primeros planteamientos para el desarrollo de una «ética capitalista», tal como se encuentra contenida en el calvinismo, brotaron del proceso mediante el cual la sociedad capitalista mercantil se transformó en sociedad manufacturera, y de los requisitos que ello imponía. El primero de estos era la formación de un grupo de empresarios orientado en el sentido del ahorro, del cálculo preciso, y que rechazase el goce inmediato de la riqueza, todo ello para satisfacer las exigencias cada vez mayores de acumulación que presentaba el nuevo régimen productivo. El otro requisito era la creación de un elemento obrero disciplinado, libre de aquellos hábitos de trabajo artesanales, irracionales en comparación con las crecientes exigencias del nuevo racionalismo, e inservibles para la nueva promoción industrial.

A una consideración puramente descriptiva resultará asombroso el hecho de que el período del florecimiento calvinista se encuentre, por así decir, oprimido entre el humanismo de corte renacentista y el racionalismo burgués de la manufactura desarrollada de fines del siglo XVII y del siglo XVIII. En lo esencial, el calvinismo es solo el síntoma ideológico concomitante del

nacimiento de una nueva época, expresión de tránsito del Renacimiento a la manufactura más desarrollada. Es extraño que sobre la base del planteamiento, cuyo carácter fundado ya se ha reconocido, acerca del nexo entre calvinismo y capitalismo, todavía no se haya comprendido eso, aunque numerosos análisis de detalle sugieren aquella relación.

En el siglo XV, de economía aún preponderantemente artesanal, se iniciaron las manufacturas; su penetración era ya tan fuerte hacia fines del siglo, y tanto había aumentado la importancia de la producción de mercancías organizada en forma industrial, que ello había generado una base suficiente para ese despliegue y esa condensación de la nueva conciencia de la cual surgiría, con posterioridad, el calvinismo. La existencia de comienzos industriales se puede documentar citando a los investigadores de la historia económica. Dopsch, a quien Sombart reprocha separar de modo demasiado tajante los diversos estadios económicos, escribe:

> «Consideremos ahora al empresario burgués. Aquí Sombart admite que una gran parte de las *negotiationes* artesanales se convierten, andando el tiempo, en un empresariado capitalista; que fue muy frecuente el caso de una ampliación paulatina, paso a paso, en la que una forma económica se transformó imperceptiblemente en otra. Gran parte del capitalismo procede tanto de los campesinos como del artesanado rural [sería mejor decir: e incluso del artesanado rural]. Esto constituye una prueba importante en apoyo de la tesis que desde un comienzo he sostenido contra Sombart, a saber: que los tres sistemas económicos que él presenta de ninguna manera aparecen uno tras otro ni se disuelven mutuamente».[178]

Acerca de Inglaterra dice Lujo Brentano:

> «En Inglaterra, las tejedurías de tipo artesanal son reemplazadas hacia mediados del siglo XV por la industria doméstica y la manufactura».[179]

[178] A. Dopsch, en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo de historia del socialismo y del movimiento obrero), 1908.
[179] *Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands* (Una historia del desarrollo económico de Inglaterra), 1927.

Además, Brentano señala que con la modificación de las relaciones de mercado, la industria doméstica y la manufactura también transformaron en la ciudad la producción de paños, y no solo esta, sino todas las industrias. La industria doméstica presenta todavía una semejanza exterior con el artesanado: pequeños maestros artesanos, aprendices y oficiales. Pero también existe ya un régimen de organización industrial diferente en lo exterior del taller artesanal:

> «Los obreros se reúnen en gran número en un edificio perteneciente al jefe del taller. La división del trabajo, que en la organización artesanal y en la industria doméstica no se cumple dentro del taller sino entre las diversas industrias, se traslada al interior de un mismo taller. Los obreros ocupados ya no fabrican productos listos para el uso sino solo partes de productos. Cada cual desempeña, año tras año, siempre las mismas funciones, entregando a otro obrero un producto parcial hasta que este se encuentre listo para ser consumido. Así se origina el virtuoso, el obrero de técnica consumada. Con el menor gasto de tiempo se fabrica en masa un producto, lo cual supone una salida de gran escala».

Brentano también habla, en relación con esta nueva forma de transformación, de un cambio del espíritu de las organizaciones industriales. Además, es interesante su observación según la cual ya en 1340 encontramos inicios de manufactura en Bristol.

Fenómenos parecidos se pueden observar en Italia, Holanda y Francia mucho antes de la difusión del calvinismo. En Italia, donde prevalecen los intereses del capitalismo comercial, ya se desarrolla una manufactura en el siglo XIII; es la industria textil, cuyas ramas más importantes, la manufactura de la seda y de la lana,

> «cuya organización era artesanal y producían para consumidores determinados, pasaron a una producción capitalista para el mercado según el sistema de trabajo por encargos».

Según Doren,[180]

[180] A. Doren, *Italienische Wirtschaftsgeschichte* (Historia económica de Italia), 1934.

> «esto puede compararse, tomando los debidos recaudos, con los procesos análogos habidos por esa época en Inglaterra, Flandes y Alemania, y que ahora vemos a la clara luz de la historia; cabe suponer que artesanos enriquecidos con su trabajo pasaron a engrosar las filas de los capitalistas (...) y que, por otra parte, comerciantes capitalistas invirtieron su dinero en establecimientos textiles artesanales, a los que poco a poco imprimieron la nueva forma de organización».

Durante el capitalismo inicial ya existieron, en especial en Florencia, «industrias» altamente desarrolladas. El empresario, que dispone de su propio capital o lo toma prestado, es «amo ilimitado de cosas y de hombres».

> «El proceso del trabajo (...) es en sí extraordinariamente rico en cuanto a su división en operaciones parciales...».

Ya en 1378 se produjo en Florencia una sublevación de obreros, la llamada sublevación de los *ciompi.* Doren certifica que tales procesos generaron nuevos problemas ideológicos:

> «Una casuística desplegada con mucho refinamiento, sobre la base de los sistemas del Medioevo tardío, intentó hallar a toda costa una línea intermedia entre el deber ético-religioso y las imperiosas exigencias de la vida política y económica».

Pirenne[181] también comprueba que hacia fines del siglo XIII la industria textil alcanza en Flandes un apogeo verdaderamente asombroso. Ya se sabe de qué manera tan profunda la herejía ascetizante, que en puntos importantes es precursora del calvinismo, había echado raíces por aquel entonces en amplios círculos de maestros y de obreros.

A pesar de toda la confusión que aún reina en las investigaciones de historia económica, se puede suponer con cierta seguridad que la manufactura del siglo XVI no se desarrolló de improviso, sino poco a poco y durante un largo período. Y ello es tan natural que cabe asombrarse de que Max Weber parta del supuesto (al que en verdad no siempre se atiene) de que la religiosidad calvinista existió antes que el capitalismo manufacturero. El error de Weber consiste, en lo esencial, en que él parece pensar en la manufactura plenamente

[181] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

desarrollada, y esta sí que solo existió después del puritanismo. Durante toda su vida, la dialéctica efectiva y compleja de la historia le fue extraña, en lo cual no deja de tener su culpa el largo predominio de la interpretación mecanicista del materialismo histórico. (Según esto, no habría que asombrarse si, cien años después de nosotros, seguidores del método de Weber afirmasen que por el hecho de que el socialismo proletario existió antes que el orden económico socialista queda demostrado el carácter invertido y absurdo de la teoría según la cual la ideología está condicionada por la estructura económica de la sociedad.)

No caben dudas de que la manufactura tuvo durante mucho tiempo formas iniciales y rudimentarias. Pero con el crecimiento de las ciudades y la mayor demanda, fruto también de relaciones de mercado y de consumo más desarrolladas, la creación en gran escala de establecimientos manufactureros se convirtió en la necesidad más urgente de la economía. Mas esto imponía superar, no solo dificultades materiales –principalmente la relativa pobreza de capital de los empresarios surgidos del artesanado–, sino también obstáculos de índole tradicional. A los empresarios les era preciso instaurar, en vez de la actitud hedonista habitual, según la cual se trabajaba para vivir, un espíritu de cálculo y de ahorro que desembocaba en la idea de que se debe vivir para trabajar. Encontramos de nuevo esta actitud en el calvinismo. Pero ella también se había convertido en el medio para superar los obstáculos tradicionalistas que se presentaban por el lado de los obreros. La rutina artesanal basada en la tradición, la cómoda y agradable concepción del trabajo, que ante el nuevo racionalismo aparecía como carente de disciplina; la actitud irracionalista ante el concepto del tiempo, ante la vida, etc., resultaron un problema gigantesco. La mayoría de los seres humanos de entonces se sobrecogieron con un sentimiento de desazón ante la idea de una organización productiva estrictamente ordenada, de ser posible con división del trabajo y concebida para ahorrar tiempo. Primero hubo que desechar un sentimiento aún profundamente arraigado, propio tanto del hombre rural como del urbano: el sentimiento de que la libertad personal es incompatible con la subordinación a un proceso de trabajo estrictamente vigilado y totalmente racionalizado, y que hasta ese momento era conocido ante todo en las casas de corrección y los presidios. Nada muestra mejor el problema de los trabajadores de esta época de transición que el hecho de

que las ciudades rebosaran de desocupados, mendigos y vagabundos, mientras se experimentaba escasez de mano de obra.

> «Apenas si se puede dudar de que no solo contribuyeron en el surgimiento de esta categoría de pobres las condiciones económicas ya conocidas –en primer lugar, la liquidación de los monasterios durante el reinado de Enrique VIII–, sino que este proceso fue reforzado por una disposición en apariencia bastante fuerte de ciertos estratos del pueblo a la incuria, el desorden y la frivolidad».[182]

En el esfuerzo por superar la contradicción entre el nivel ya alcanzado por las fuerzas productivas y las condiciones sociales antiguas, la ideología se vio necesariamente trastornada desde su base. El humanismo perdió su significación inicial y se convirtió en un principio formal de cultura, que podía ser llenado con cualquier contenido, y aparecieron en primer plano nuevas corrientes ideológicas que finalmente, en la forma de la religiosidad protestante-calvinista, habrían de convertirse en el patrimonio común de la burguesía manufacturera y de los estratos sociales por ella dirigidos. El elemento aglutinante, exterior pero sólido, que unía la burguesía manufacturera con estos estratos lo constituía la común actitud antifeudal. Fue esto también, y no en último término, lo que impidió al proletariado manufacturero independizarse ideológicamente. Es interesante ver cómo la estructuración calvinista, plena de contradicciones, exhibía rasgos revolucionarios que debieron ejercer su atracción sobre las clases no-burguesas.

En un capítulo anterior mostramos cómo la ideología vanguardista y revolucionaria de las sectas desarrolló elementos ascéticos a los que es preciso entender, por lo pronto, como manifestaciones de la protesta de las clases más pobres, pequeñoburguesas y proletarias, contra la riqueza. Durante todo el Renacimiento, y en la más encarnizada competencia con el catolicismo, esta religiosidad de las sectas influyó sobre el pensamiento de la pequeña burguesía. En verdad, solo raras veces produjo un ascetismo pequeñoburgués práctico, mas como ideal con función de crítica social desempeñó importante papel. Pero es comprensible que se volviese operante en mayor grado cuando el ascetismo y el ahorro burgueses comenzaron a convertirse en un problema económico de significación central. El *«ethos»*

[182] H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (Los fundamentos del liberalismo económico), 1912.

calvinista del oficio, el ascetismo y la diligencia ahorrativa no son más que el perfeccionamiento de las ideas de las sectas y de la pequeña burguesía, propagadas en la nueva época por aquellos maestros de la pequeña burguesía que se habían transformado en los portadores del desarrollo manufacturero. Si no se pudiera comprobar por otros medios que el artesanado contribuyó al surgimiento de la manufactura, esta sola prueba bastaría.

Weber muestra hasta dónde llega la racionalización capitalista de la vida ayudada por la religiosidad calvinista:

> «El ascetismo monacal exige castidad. El ascetismo protestante exige castidad también en el matrimonio, en el sentido de excluir la "concupiscencia" y de limitar el comercio carnal, que ha de ser aprobado moralmente, al objetivo racional de la naturaleza: la reproducción». «El ascetismo monacal exige pobreza, y ya se sabe con qué paradójico resultado fáctico: la prosperidad económica de los monasterios fue considerada por doquier como un resultado de la bendición divina –exceptuadas algunas doctrinas estrictamente espirituales, que, según se sabe, fueron consideradas por los papas como muy sospechosas–, y era consecuencia, en el más alto grado, de una economía racional, además de serlo de las donaciones. El ascetismo protestante, por su parte, no solo reprueba el placentero "solazarse" en la posesión, sino también el que se la desee "por ella misma". Ya he explicado con qué resultado práctico, que también es por completo paradójico».

Una expresión de esta paradoja es la decadencia del espíritu calvinista, que llega a convertirse en mera forma y costumbre religiosas; ella se produce a partir de los siglos XVII y XVIII, salvo el caso excepcional de algunas manifestaciones sectarias aisladas, sobre todo en Inglaterra, a las que Weber sobrestima y sin las cuales la dinámica capitalista podría cumplirse igualmente bien, aunque por otra parte esta sepa ponerlas a su servicio. El propio Weber recuerda la preferencia por «capataces y empleados» que acreditan ese estilo de vida puritano, preferencia que llega hasta los tiempos más modernos; lo más notable de tal referencia es que el propio Weber admite que «el capitalismo moderno ya no necesita de este apoyo desde hace mucho

tiempo». Con el siglo XVII la burguesía ingresa en el segundo estadio del desarrollo manufacturero,[183] cuya manifestación más llamativa es el racionalismo puro, que ya no aparece disfrazado en forma ascético-religiosa. Weber sigue diciendo:

> «En todos los tiempos se encuentran, por ejemplo, loas y recomendaciones respecto del esmerado trabajo de los legos que viven en el mundo; en la Edad Media esto ocurre muy regularmente tanto entre los teóricos de la ética como entre los predicadores (Berthold de Regensburgo y, en el mismo sentido, también otros); en cambio la cristiandad primitiva compartía esencialmente el punto de vista antiguo en lo tocante al "trabajo", cosa que ya Harnack señaló ocasionalmente en un pequeño artículo. Son conocidas las afirmaciones de Lutero que apuntan en idéntica dirección. Por cierto que, fuera del protestantismo ascético, no faltaron doctrinas que considerasen el trabajo, aun el trabajo mundano, como una bendición. Pero, ¿qué valor tiene ello si (como ocurre en el luteranismo) no se instituye premio alguno –en este caso, psíquico– para la realización vital metódicamente consecuente de tales doctrinas teóricas? ¿O si (como en el catolicismo) se instituyen premios mucho mayores para modos de conducta por completo diferentes, y, además, bajo la forma de la confesión se proporciona un recurso mediante el cual el individuo puede siempre aligerar en vida su alma de cualquier falta contra los postulados de la Iglesia?».

Y Weber resume su punto de vista acerca de la relación entre ascetismo protestante-racionalista y acumulación capitalista con una precisión en la que, a pesar de todas sus restricciones y negaciones, se trasunta la escuela del materialismo histórico:

> «Uno de los logros del protestantismo ascético reside en su oposición a esta tendencia (al uso hedonista del bien adquirido); en su invariable resistencia, en especial, a la inclinación –por él rechazada como "endiosamiento de la criatura"– a asegurar el "*splendor familiae*" mediante la movilización de la propiedad en cuanto caudal que produce rentas, a regocijarse "señorialmente" con la "*high life*", con la

[183] *Cf*. K. Marx, *Die deutsche Ideologie.*** Frühschriften, Ausgabe Kröner,* 1932, vol. 2, pág. 52, y *Das Kapital*,***, vol. I, pág. 352.

> ebriedad de belleza que se da en el goce estético y en el "apurar los placeres de la vida", y a la ostentación jactanciosa».

Troeltsch también reconoce este nexo:

> «Es el desarrollo más puro del espíritu calvinista y ha criado esa humanidad frugal, sensata, utilitarista, enérgica y metódica, que en el trabajo terrenal atiende a la recompensa celestial, y que en su figura secularizada nos es harto conocida».

La dificultad inicial de la falta de capital que impedía la transformación del taller del artesanado en manufactura, debió ser superada en parte merced a la intervención de los comerciantes bien provistos de fondos. Incuestionablemente, uno de los supuestos históricos y económicos para el desarrollo de las manufacturas fue la «acumulación primitiva» de grandes fortunas, obtenida en el pasado mediante el comercio, el robo directo o indirecto (por ejemplo, la piratería –cf. *El burgués* de Sombart– o la liquidación de los asentamientos campesinos, las hipotecas y los intereses usurarios, y por la vía política (monopolios, impuestos, explotación de los cargos). Esto coincide perfectamente con la opinión de Sombart según la cual los artesanos en ninguna parte pudieron amasar grandes fortunas. Pero responde también al hecho de que el comerciante no familiarizado con los modos de producción y, ante todo, por entero satisfecho con sus actividades comerciales y carente de disposición para las tareas propias de la empresa industrial, prefería adelantar a otro su dinero en vez de convertirse él mismo en un empresario productor. De tal modo, una parte de los maestros y de los propietarios de talleres del sistema de trabajo por encargos pudo, mediante la ayuda de aquel, acumular capital e independizarse más tarde. El crédito comercial cumplió entonces aproximadamente la misma función que hoy desempeña el crédito bancario. Para este nuevo sector de empresarios, que desde siempre había tenido una disposición religiosa, lo religioso en general constituyó el medio para objetivar la conducta económica egoísta, que defendieron como si estuviera al servicio de los intereses de todos y fuese querida por Dios; con esto crearon las condiciones ideológicas para la necesaria adaptación a las nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Bajo las nuevas condiciones de vida también se modifica, sin embargo, la forma de relación social de los hombres entre sí. El historiador ha de ver en esta la responsable de que el desarrollo de los elementos conceptuales de las sectas –proceso en el que se genera una religiosidad burguesa moderna– no se redujese a un efímero renacimiento, sino que se convirtiese en el fundamento de una concepción del mundo de sólida ensambladura, que conmovió la sociedad durante todo el siglo XVI, y en muchos lugares aún más tarde. Se puede admitir la interpretación especulativa según la cual, si la ideología burguesa del siglo XVI no hubiera derivado de la religiosidad pequeñoburguesa, probablemente no se habría manifestado en forma religiosa; por otra parte, sin embargo, parece cierto que sin la estructura objetiva de la sociedad manufacturera inicial –estructura que tiende a conservar el ya citado momento irracional– la tradición religiosa pronto habría sido superada y reemplazada por alguna otra forma ideológica. La historia configura las ideologías de acuerdo con la necesidad de su efecto social; la forma le es indiferente y por eso esta es a menudo «accidental». Pero no nos extenderemos más en esta reflexión especulativa, sino que hemos de considerar las ya citadas transformaciones de la estructura social en sus rasgos esenciales. Aquí tenemos que partir del artesanado. Sombart señaló cierta vez, con todo acierto, que en la base de este se encuentra «la idea del trabajo considerado como manifestación de toda la personalidad». El maestro artesano es a la vez obrero, organizador del taller y comerciante; en él se resume, por así decir, el taller mismo, y todas sus cualidades personales redundan en beneficio de este. En cambio, el empresario manufacturero separa el trabajo y su persona. De tal modo, no sólo se aliena respecto de este trabajo sino también de los obreros y de los objetos producidos. Ello, así como la forma de producción en masa, determina en última instancia que se borre cada vez más la conciencia de que el salario del obrero se calcula en principio según el valor del trabajo realizado: en cuanto fuerza de trabajo, el trabajo se separa de su resultado; y solo se computan los costos de mercado de esa fuerza de trabajo, que puede adquirirse en cualquier momento. De tal modo, para la conciencia del empresario, todas las relaciones económicas se convierten en puras relaciones cósicas; las relaciones humanas salen del círculo de su visión económica y se convierten en asunto «privado». Pero esta nueva relación del empresario con el trabajo resulta posible en la práctica solo en cuanto la posición del obrero en la organización productiva ha

variado. Mientras el obrero producía un objeto terminado y listo para el consumo, el valor del objeto –que todavía se medía, según la experiencia y en forma tradicional, por las horas de trabajo (aunque fijadas de manera imprecisa)– seguía siendo el criterio último para determinar el salario. El hecho, entre otros, de que el oficial siempre pudiese comprender cabalmente la relación de su trabajo con su salario y con las ganancias del maestro permitía la observancia de ciertos límites: máximos, respecto del aumento de producción, y mínimos, respecto de la presión sobre el salario. En la manufactura la situación del obrero se presenta de otro modo. La despersonalización del trabajo, resultante del sometimiento al carácter cósico de la producción en masa bajo el imperio de la división del trabajo, oculta la relación entre labor realizada y remuneración, con lo cual la forma de pago resulta por completo indiferente, según se puede leer en Marx: «La forma del pago a destajo es tan irracional como la del pago por jornal».[184] Marx fue también el primero que llamó la atención sobre el hecho de que con la producción en masa para el mercado bajo el imperio de la división del trabajo el valor de cambio queda separado del valor de uso. Pero esta separación implica otra, entre la esfera de la producción y la del consumo, que pasa a determinar toda la estructura de la sociedad. Las relaciones de intercambio, sustraídas así al dominio individual, y cuyo funcionamiento de conjunto se ha vuelto incomprensible, engendran por su parte el simulacro de un automovimiento de las cosas en el mercado, en cuanto las relaciones humanas desaparecen tras la pura relación de valor de los productos. Respecto de este fenómeno, Marx habla del «carácter fetichista de las mercancías». Sin duda, mientras la producción manufacturera solo domina una mínima parte de los actos económicos, la determinación de valor de las mercancías en el mercado –es decir, su precio– siempre se regirá de algún modo por el precio que aparece como adecuado para la actividad artesanal. El saber que el valor de la mercancía depende del gasto de trabajo impregna la representación del valor en general, y el carácter fetichista de la mercancía solo desempeñará un ínfimo papel en el plano de la conciencia. La manufactura, que producía más barato que el artesanado, aprovechó de esa situación al comienzo y pudo, en virtud de ello, difundirse ampliamente a sus expensas. Pero con el aumento de la producción en masa destinada al mercado, el vínculo de las relaciones de valor con las relaciones humanas que aquellas ocultan, no solo se va

[184] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* 1947, vol. I, pág. 578.

oscureciendo de manera paulatina, sino que también el producto del artesano se valora en el mercado, a la inversa de lo que sucedía antes, según relaciones de intercambio cosificadas. La manufactura revoluciona por completo la conciencia económica en tanto la cosifica.

Pero la cosificación de las relaciones económicas tiene aún otra consecuencia. En tanto el hombre que actúa en el ámbito económico se ve enfrentado al proceso objetivo cosificado, por así decir, como alguien que no participa de él y que se limita a contemplar, y en el mejor de los casos como un sujeto activo coordinado con el proceso y subordinado a él, desarrolla en el plano consciente la tendencia a experimentar este proceso como si fuera independiente de la voluntad individual y, por lo tanto, como sujeto a una legalidad natural. Pero, puesto que a la vez no puede renunciar a su actividad individual y al libre uso de su voluntad, surge en él también la otra tendencia (respecto de la época considerada hablamos expresamente de una tendencia y no de un hecho consumado) a desgarrar conscientemente la praxis social en un desempeño activo, por una parte, y en un acontecer objetivo, natural, convertido en pura relación cósica, por otra. Sin embargo, solo hallamos la conciencia cabal de este desgarramiento en los estadios más desarrollados del capitalismo. En relación con la época de la manufactura, no puede hablarse más que de una tendencia en curso. En concreto, ella puede describirse de la siguiente manera: para el individuo capitalista la relación de mercado se vuelve, por lo pronto, opaca, sin que ello le sugiera de manera necesaria la representación de una ley en el sentido de que «leyes naturales» propiamente dichas operarían en la sociedad. En efecto, mientras la producción capitalista de mercancías no llega a ser la forma económica por completo dominante, tampoco, en su esencia, la relación cósica de mercado aflora para la conciencia limpiamente como «ley»; la opacidad de las relaciones aún no produce la idea de esa ley, que solo puede imponerse al individuo cuando este adquiere la conciencia concluyente de que su actividad ha caído en una dependencia directa y pasiva respecto de procesos «inhumanos», los que presentan el carácter de leyes estrictas. Es decir que la actividad individual y «libre» tiene primero que caer en una contradicción abierta e insuperable con el acontecer objetivo de la sociedad para que la existencia de una «ley» pueda convertirse en una vivencia incontrastable. Es importante retener esto para comprender el calvinismo. Por cierto que en la

época de la manufactura inicial, por una parte, el hombre ya experimenta en mayor o menor grado la opacidad de las relaciones de intercambio cosificadas como un proceso inhumano e irracional, precisamente porque se sustrae a lo que la razón comprende. El dogma de Calvino, escribe Engels:

> «era la expresión religiosa del hecho de qué, en el mundo comercial de la competencia, éxito o bancarrota no dependen de la actividad o de la actitud del individuo sino de circunstancias independientes de él. "Así esto no se halla en la voluntad o la diligencia de nadie, sino en la misericordia" de poderes económicos superiores pero desconocidos. Y ello era especialmente verdadero en una época de revoluciones económicas...».[185]

Pero puesto que, por otra parte, la tradicional producción artesanal sigue ocupando todavía un espacio muy considerable dentro de la totalidad de las relaciones económicas, este proceso aún no es concebido como norma objetiva, sujeta a una «legalidad natural», que determinaría de manera ineluctable la dirección y la índole de la actividad; compárese esto con el modo en que el individuo capitalista de hoy experimenta la «libertad» de su acción económica. Las muy amplias posibilidades que la existencia del artesanado ofrecía aún a la especulación económica impedía que la actividad subjetiva y la fijación de metas entrasen en abierta contradicción con tales procesos objetivos e irracionales. Por ello el individuo consideraba el acontecer irracional imperante en su entorno como emanación de un poder inconcebible, pero apenas lo tomaba en cuenta en su fijación de fines y en sus cómputos, es decir, en sus operaciones económicas inmediatas. Sólo en el campo teórico-sistemático, donde se intentó descifrar la relación universal entre el ser individual y el ser objetivo, se asume el hecho de la irracionalidad en cuanto se considera la voluntad como encadenada y se la presenta al propio tiempo, en virtud de ello, como inducida a una actividad en aumento. Más adelante volveremos sobre esto.

[185] *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (*Einleitung zur englischen Ausgabe,* 1892) (El desarrollo del socialismo desde la utopía hasta la ciencia [Introducción a la edición inglesa de 1892]), 1945, pág. 15.

Justamente en el ejemplo del calvinismo se manifiesta con espléndida claridad la destinación de toda ideología: cumplir esa doble función interna unitaria cuyo sentido social e histórico aún hoy apenas si han comprendido poquísimos sociólogos e historiadores. Por una parte, toda ideología es el resultado del impulso al «autoconocimiento» (por lo general falso) de la clase y la sociedad; por la otra, cumple la misión de posibilitar, en primer lugar en el plano de la conciencia, los necesarios pasos prácticos de la clase y de la sociedad, y con posterioridad la «praxis» misma. Pero ambas funciones están entretejidas una con otra, de manera que resultan inseparables: por una parte, el «autoconocimiento» se halla necesariamente al servicio de la praxis; pero por la otra, la praxis de la sociedad es lo que despierta la necesidad de «autoconocimiento» en general y provoca esos ingentes esfuerzos del espíritu que llenan la historia. De ello resulta esta importantísima consecuencia: ni el «autoconocimiento» puede ser conocimiento objetivo de la verdad –exceptuadas esas raras situaciones históricas en que las mismas condiciones objetivas hacen posible un conocimiento social de aquellas–, pues su relación con la praxis social lo empuja inevitablemente por la vía que le prescribe el desarrollo histórico (en relación con este fenómeno hablamos de «falsa conciencia»), ni tampoco puede la praxis presentarse en una forma purificada de los intereses subjetivos de clase, pues la «falsa conciencia», en tanto ella aparenta ser el conocimiento objetivo de la verdad sin serlo, solo refuerza aún más el momento de esa configuración de la sociedad que se atiene a meros intereses. Aquel que sepa leer atentamente no dejará de percibir en la exposición que haremos a continuación el singular vínculo de «autoconocimiento» y praxis que también sirve de base a la ideología calvinista.

Tal como otras ideologías burguesas posteriores, el calvinismo fue individualista y objetivista al mismo tiempo, pero con una importante diferencia: su determinismo ponía de manifiesto un cuño en extremo irracionalista, que se cubrió con un ropaje místico y religioso. Esta tendencia a concebir de manera irracionalista el acontecer social se vio reforzada por el hecho de que, durante todo el período de nacimiento de la manufactura, la burguesía enfrentó condiciones por completo inestables, que dificultaban el cálculo de mercado y promovían la especulación irracional. Mientras que en la manufactura desarrollada las condiciones de mercado y de producción cobraron cierta estabilidad, y por lo tanto podían ser objeto de un cálculo rutinario –lo cual

implicaba su racionalización en un cálculo necesario–, en la época del surgimiento de la manufactura las condiciones generales sufrían una transformación continua, precisamente en virtud de su permanente avance, y los supuestos de un cálculo racional de las posibilidades aparecían aniquilados de antemano. A diferencia de lo que ocurrió en el caso de la manufactura ya desarrollada, a la manufactura en desarrollo le faltó la estabilidad relativa del mercado, razón por la cual todavía no existía subordinación unívoca de las diversas ramas productivas a las condiciones de venta, todo se hallaba en estado de fluidez, y el empresariado en general debía comenzar por conquistarse una posición y afianzarla.

Pero, por su parte, este momento de inseguridad e irracionalidad acrecentó el sentimiento de ser libre, es decir, la fe en la posibilidad de un actuar no restringido por obstáculo alguno dentro de procesos sin duda misteriosos e irracionales, pero que en principio no impedían, a pesar de su irracionalidad, la acción y la voluntad del individuo. Por eso irracionalidad y libertad no solo no se excluían en modo alguno en la conciencia de la naciente burguesía manufacturera, sino que por el contrario su especial forma –ya descripta– de relación con el mundo circundante, que aparece como irracional, posibilita el nacimiento de la fe en que solo al esfuerzo voluntario y a la iniciativa consciente compete propiciar esos poderes desconocidos que determinan el éxito económico. Los límites objetivos, erigidos por la cosificación de las relaciones económicas, todavía no se aparecen ante la conciencia de quienes participan de estas en su objetividad estricta e insuperable, es decir, dotada de «legalidad natural». La relativa falta de obstáculos para la acción con que se encuentra la burguesía manufacturera, que ha superado en amplia medida al artesanado, y que se debe a la pervivencia de un amplísimo ámbito artesano tradicional, engendra la conciencia de la libertad de esa acción, aunque solo de relaciones que en conjunto aparecen como misteriosas. La contradicción entre la voluntad individual racionalizada y el irracionalismo del proceso total en modo alguno es vivida, pues, como incancelable en la práctica, sino como una armonía preestablecida entre el querer racional y el acontecer irracional, impuesta por un poder más alto. Además, como hemos indicado, la clase manufacturera que comienza a surgir trae consigo una fuerte disposición hacia el pensamiento religioso, por lo cual la ya señalada tendencia a experimentar el racionalismo individual y el irracionalismo

objetivo como conjugados en armonía recíproca se condensa en la idea puritana de la providencia, según la cual el inescrutable poder divino proporciona al individualismo que obtiene éxitos económicos la voluntad para obrar, y ello Con el propósito y la predestinación de hacerlo partícipe en los éxitos terrenos. Por consiguiente, en última instancia el hombre no es libre: depende de la voluntad de Dios; pero a los individuos por él elegidos (en el sentido señalado, ellos son, en primer lugar, los empresarios de la manufactura en ascenso) les envía la conciencia del éxito seguro, conciencia que se halla al servicio de un plan divino supremo e incognoscible. De esta manera surge en el calvinismo esa curiosa formación ideológica, que, por un lado, niega radicalmente la libertad de la voluntad –sobre esto no cabe duda– pero, por el otro, ofrece a una parte de la sociedad –la burguesía que alcanza el éxito económico– el sentimiento de ser libre en su acción, el cual procede de la praxis misma y es ratificado por medio de la doctrina de la armonía del querer del individuo con el querer de Dios. En la configuración definitiva de esta ideología concurren, no solo las condiciones sociales objetivas, sino también los intereses de clase conscientes de la burguesía manufacturera.

Para comprender mejor este nexo, tan complejo, conviene tener en cuenta todavía lo siguiente: El momento de irracionalidad en la ideología de la sociedad capitalista desarrollada se basa en que los procesos estrictamente sujetos a ley, que en principio se supone que son cognoscibles, resultan imposibles de dominar. Pero el momento de irracionalidad en la ideología de la primera forma de sociedad industrial capitalista de la historia –la manufactura en sus comienzos– se basa en el carácter incognoscible de los nexos objetivos, que, empero, son experimentados como algo que se halla en armonía con la libertad individual y, por consiguiente, en principio susceptible de ser dominado. En relación con esto se imputa al plan divino la posibilidad de tal armonía. Por lo tanto, la ley divina del calvinismo no es otra cosa que la expresión ideológica del ser de una clase que ve que su actividad depende de circunstancias cuya índole es por completo irracional, pero que, a la vez, no experimenta estas como obstáculo para el obrar «libre» y, por ende, ve en la ley de Dios ese poder que produce el concurso armónico de la voluntad individual y el ser objetivo por razones que permanecen incognoscibles para toda la eternidad.

14. La función social del calvinismo

La general irracionalidad de la situación social en que se encontraba la primera burguesía manufacturera se refleja en la tendencia ideológica hacia una forma metafísica de explicación del ser eterno; merced a su concreta combinación histórica con la religiosidad pequeñoburguesa, esto lleva a un despliegue moderno del pensamiento religioso. Pero en su contenido este pensamiento resulta configurado por la multiplicidad de problemas prácticos que se plantean a la burguesía manufacturera. Además de la reorganización de la misma economía, uno de los más importantes entre estos problemas era combatir el feudalismo en cuanto forma social que impedía el nuevo desarrollo de la sociedad. Con la burguesía manufacturera se origina por primera vez en la historia una clase burguesa que pugna de manera intransigente por reorganizar toda la sociedad: se origina una burguesía revolucionaria. Ya aludimos a la racionalidad ascética de esta burguesía y a su especial función histórica. Tanto el momento de su surgimiento a partir de la pequeña burguesía artesanal, como su alianza con la pequeña burguesía revolucionaria, alianza dirigida contra el feudalismo, se muestran como hechos especialmente eficaces al servicio de la realización de los objetivos burgueses. En primer lugar, porque la configuración revolucionaria del pensamiento burgués recibe su más fuerte impulso del pensamiento de la pequeña burguesía, y en segundo lugar porque en la época de lucha la burguesía y sus diversas fracciones (en Francia, Holanda, Inglaterra, Suiza), implantadas en el terreno del calvinismo, saben servirse muy bien –y efectivamente lo hacen en la práctica– de las fuerzas aliadas pertenecientes a las clases inferiores del pueblo.

Puesto que el calvinismo combativo no puede renunciar, por lo pronto, a un lenguaje radical, proclama el derecho de oposición y la soberanía del pueblo, con lo que continúa desarrollando algunas de las ideas desplegadas por las sectas. Atraído por esta propaganda, el pueblo afluye a él multitudinariamente. Con esto el calvinismo no solo obtiene la base de masas que requieren sus fines políticos sino que, mediante ese enorme ascendiente que ejerce sobre el pueblo, se le abre también el gran portal de la influencia pedagógica, cuya consecuencia última –e históricamente la más importante– es la formación de un proletariado apto para el régimen de producción manufacturero. Marx escribe:

> «Costó siglos conseguir que el obrero “libre” consintiera voluntariamente –es decir, fuera obligado a ello por la sociedad, como consecuencia de una forma de producción capitalista más desarrollada– en vender toda su vida activa por el precio de sus medios de vida habituales, y que aun trocara su propia capacidad de trabajo y su primogenitura por un plato de lentejas».[186]

En forma análoga a lo que había ocurrido con el luteranismo, el patrimonio revolucionario del calvinismo cobró vigencia ante todo entre aquellos estratos de tradición revolucionaria. En algunas ciudades de Francia:

> «como Caen, La Rochela, Poitiers, Montauban, Nimes, a mediados del siglo XVI ella [la doctrina calvinista] es ya predominante. Parece que las regiones donde antaño se propagaron los viejos valdenses y albigenses muestran especial receptividad».[187]

Pero la ideología calvinista tiene también su rostro conservador. Desde el principio, la revolución burguesa arrastra el miedo a las clases inferiores que son sus aliadas. En tanto sobrestima su propia fuerza a la vez que subestima mucho la vitalidad que las clases feudales poseen en el siglo XVI –engañada en especial por su propia cosmovisión optimista–, la burguesía se ve impulsada a adoptar prematuramente todas las precauciones destinadas a poner diques a la disposición popular revolucionaria que ella misma había desencadenado. Por ello el calvinismo es, desde el principio, una formación en extremo contradictoria. Por un lado convoca a las masas a la acción democrática, pero a la vez declara que el orden del Estado se halla inscripto en la naturaleza y es divino, y que solo está permitido resistirle bajo la dirección de aquellos a quienes la divinidad ha elegido y otorgado su gracia. El aspecto burgués y conservador del calvinismo siempre se revela cuando este alcanza una posición de poder dentro del Estado, ya sea que consiga el gobierno, como en Ginebra que se le asegure tolerancia y libertad de propaganda, o que –como ocurrió en Holanda– crezca hasta convertirse en la corriente religiosa y social decisiva dentro del Estado. Allí donde esta tendencia conservadora se hace evidente, los estratos revolucionarios que el calvinismo había conquistado comienzan a independizarse de nuevo y a volverse hacia las sectas, con lo cual se inicia una nueva y última época

[186] *Das Kapital,**** 1903, vol. I, pág. 233.
[187] D. Schäfer, *Weltgeschichte der Neuzeit* (Historia universal de la época moderna), 1907.

significativa en el movimiento de estas. Cuando a partir del siglo XVII se fortalece la reacción feudal, el péndulo se vuelve con fuerza en sentido contrario. La burguesía comienza a prepararse nuevamente para la lucha, es decir, vuelve a ser revolucionaria; esta vez, sin embargo, se halla en circunstancias muy difíciles y bajo los golpes violentos de un feudalismo que se ha hecho profundamente desconfiado. Pero este paulatino proceso revolucionario no se realiza bajo la dirección del calvinismo, pues en el período manufacturero ya relativamente desarrollado la situación económica es por completo distinta; aquella recae ahora en el derecho natural de la burguesía: en consecuencia, en una ideología orientada en sentido «científico -natural». También esta vez las clases pequeñoburguesas y proletarias apoyan el movimiento de la burguesía, y puesto que el racionalismo de esta ejerce poderosa influencia sobre todas las clases no feudales, la pequeña burguesía y el proletariado pierden para siempre la antigua ideología de las sectas. Lo que queda de ella ya no representa poder social alguno.

En la doctrina más importante del calvinismo, la doctrina de la predestinación, ambas tendencias –la revolucionaria y la conservadora– coexisten y se hallan plenamente desarrolladas. El mismo Calvino, quien –según muestra Lang– adhirió primero al pensamiento humanista y estoico, tras su «conversión» aceptó la teoría de la predestinación del grupo de Wittenberg, y en especial de Martín Butzer, el reformador de Estrasburgo. Butzer enseñaba que entre los hombres hay dos clases estrictamente separadas: los elegidos, que han recibido la gracia de Dios, y los reprobos, para quienes el reino de los cielos se halla por siempre cerrado.

La manera más fácil para comprender el sentido último, socialmente determinado, de la doctrina calvinista de la predestinación consiste en confrontarla con la doctrina agustiniana.

Según la concepción del catolicismo y de San Agustín, desde el pecado original todos los hombres son réprobos e incapaces de llevar una vida libre de pecado. En la Tierra son pocos los escogidos para asumir la conducción sacerdotal. La única señal de la aptitud para ejercerla es el sentimiento interno de la vocación, que en todo caso la Iglesia debe reconocer y confirmar. Oponiéndose a esta concepción, el calvinismo enseña que Dios designó a los escogidos ya antes del pecado original de Adán. De tal modo, el

reprobo no es condenado por virtud de la culpa cometida en el mundo, sino solo por la inescrutable voluntad de Dios. Es preciso indagar el sentido de esta doctrina, si no se la quiere considerar como mero capricho de un espíritu inmaduro; en sí tal sentido no es claro, pero se lo puede discernir de inmediato tan pronto como se intente comprenderlo en cuanto fenómeno ideológico inherente a la clase burguesa. Como se sabe, la Iglesia católica intentó justificar la propiedad privada recurriendo a la relativización del derecho natural absoluto, para lo cual, con ayuda de la concepción del pecado original, la declaró institución necesaria para el mundo pecador. Por tal vía se afirmaba, ciertamente, que la propiedad no se hallaba en contradicción con el Evangelio y con el derecho natural, no obstante lo cual quedaba en ella algo pecaminoso; por eso la Iglesia llegó a la conclusión de que el hombre podía purificarse del pecado o bien mediante la renuncia parcial a esta propiedad en beneficio de la misma Iglesia y de los pobres, o bien prestando un servicio personal en las organizaciones eclesiásticas, con abstención parcial de la propiedad. El sentimiento religioso de la burguesía manufacturera resultaba incompatible con semejante idea de la propiedad, pues esta clase social se orientaba hacia el éxito de la actividad económica, éxito que era la recompensa de la diligencia y la frugalidad. En efecto, si se aceptaba que la propiedad no era más que una consecuencia del pecado original, también esa actividad abstinente, dirigida a la acumulación de la riqueza y que se había hecho una pasión en el empresario manufacturero, resultaba inficionada de pecaminosidad. Además, mantener el punto de vista del pecado habría debilitado el acicate de la actividad económica, necesaria para el mundo burgués. La propiedad feudal podía avenirse con la doctrina del pecado, y no así la burguesa, puesto que, si aquella era concebida como el resarcimiento de una función en última instancia no económica que la nobleza ejercía en la sociedad, esta, en cambio, aparecía exclusivamente como consecuencia de la actividad económica y de la especial capacidad de la clase de los empresarios. Para la sociedad feudal bastaba justificar la propiedad con ayuda de la idea del pecado original, y esta justificación no afectaba a la honra personal de la nobleza; pero para la burguesía, que trabajaba esforzadamente a fin de aumentar sus posesiones, la concepción del pecado original habría implicado una difamación de esta actividad. En general, el señor feudal se empeñaba poco en la adquisición de su propiedad; simplemente la poseía. El empresario burgués debía «adquirirla» y aumentarla

nuevamente cada día; se comprende, pues, que la burguesía de la primera época manufacturera –que, por las razones antes citadas, permanecía aferrada a lo religioso– necesitara de una doctrina que no solo liberase su actividad de cualquier peligro de difamación religiosa sino que aun la santificase.

El calvinismo suministró esta doctrina; su fundador, que poseía versación jurídica y estaba dotado de un entendimiento estrictamente lógico, no se arredró ante ninguna consecuencia con tal de dar plena cabida a las nuevas necesidades ideológicas de una clase histórica y socialmente revolucionaria. La burguesía manufacturera se experimentó a sí misma como la fuerza dinámica dirigida contra lo antiguo y como la portadora de un desarrollo futuro prometedor; Calvino fortaleció esta conciencia proporcionándole fundamentación teórica en la forma de un genial resumen de todos los argumentos en una unidad sistemática. Acogiendo al mismo tiempo la disposición religiosa, la actitud antifeudal y la necesidad de justificación de la actividad económica de la burguesía, Calvino crea una doctrina en la cual todos estos momentos adquieren validez en un todo que los pone en relación de complementariedad: la doctrina de la predestinación. Especialmente entre los sucesores de Calvino (*cf*. M. Weber), ella constituye el supuesto ideal para la declaración de guerra de la burguesía contra el feudalismo y para la proclamación de la igualdad de derechos del empresario, que se juzga escogido de Dios cuando lo acompaña el éxito, con el señor feudal; por otra parte, ella consagra la acumulación del capital, indispensable para el desarrollo de la manufactura, como obra agradable a Dios en cuanto promueve la idea de que quien alcanza el éxito económico está pleno de gracia. Tampoco Troeltsch[188]se deja engañar por el ropaje religioso: «La predestinación significa que se convoca a los mejores y a los santos, a la minoría, para que dominen sobre los pecadores que forman la mayoría»; pero esta relación se distingue de la concepción de Lutero porque esta queda encerrada en la «mística», es decir, considera que las personalidades privilegiadas y dirigentes se reconocen por su pura interioridad religiosa, mientras que la predestinación de Calvino incluye «la consideración de las condiciones de vida y de poder existentes». Esto quiere decir que los

[188] E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y grupos cristianos), 1912.

manifiestamente privilegiados dentro de estas condiciones de vida y de poder son idénticos a los «mejores y santos».

Vemos que se ha infundido un contenido completamente nuevo a la forma religiosa tradicional. Fácil fue su enlace con las tradiciones religiosas de la pequeña burguesía. En efecto, el ideal económico del burgués manufacturero ya se hallaba prefigurado en la actitud positiva de las sectas hacia el trabajo y hacia el mundo. Pero mientras que las sectas entrelazaron de manera inescindible su orientación hacia el más acá con una crítica revolucionaria, basada en el derecho natural, el calvinismo consumó en interés del empresariado un viraje en sentido reaccionario, en cuanto, de la idea de que Dios estableció la diferencia entre los hombres desde el comienzo del mundo, infirió que no se podría hablar de un derecho natural igualmente válido para todos los individuos.

Más aún: Calvino llega a suprimir en general la oposición entre el derecho natural absoluto y el relativo. Por ejemplo, según Troeltsch, opone a los anabaptistas:

> «la inmutabilidad de la ley divina, que no se puede diferenciar en el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*, y hace resaltar el absurdo práctico que representan sus exigencias, que también cancelarían la ley natural. Cuanto menos piensa en la ley natural absoluta en tanto auténtica regla, con tanta mayor evidencia la ley natural relativa se le aparece como el ordenamiento de Dios, y tanto más se inclina hacia lo práctico, posible, conveniente».[189]

No ahondaremos en la polémica acerca de si Calvino se basó en alguna forma del derecho natural; que esto lo resuelvan los teólogos. Aquí nos importa el hecho de que Calvino tenía buenas razones para no querer saber nada del derecho natural igualitario. La presencia o no de este suministra el único cartabón para juzgar con seguridad cualquier teoría social de los siglos pasados, y en último análisis es indiferente que primero se admita el derecho natural absoluto y ulteriormente se lo niegue merced a su «relativización», o que desde el principio se acepte una desigualdad «natural», etc. Así como, con toda razón, Gierke puede decir de Grocio que su distinción entre soberanía popular y soberanía del poder «carece totalmente de valor» desde

[189] *Ibíd.*

el momento en que reconoce a esta última, pese a derivar de la primera, un carácter duradero e indestructible, del mismo modo se puede decir que toda fundamentación del derecho natural carece por completo de valor o representa un abuso si pone en duda la validez permanente del derecho natural igualitario (Grocio, Pufendorf) o si, en general, niega su existencia presentando la desigualdad simplemente como lo natural (Gassendi, Hobbes). En efecto, por su sentido originario e histórico, cualquier ideología centrada en el concepto de derecho natural es revolucionaria y, por lo tanto, inseparable de la representación de la igualdad originaria de los individuos.

> «En general –dice Max Beer– el derecho natural es una protesta, consciente o inconsciente, contra las instituciones jurídicas y estatales que derivan de la propiedad privada».[190]

Aun cuando, como ocurre en el derecho natural burgués revolucionario de los siglos XVII y XVIII, la protesta contra las formas tradicionales del derecho y del Estado pueda ser independiente de los ataques a la propiedad privada –la crítica contra esta solo persiste en el derecho natural agrario; todavía no hay un derecho natural proletario–, los puntos de partida siempre están íntimamente unidos a la idea de la igualdad originaria. También Baron aclara, sin mayores circunloquios ni dejarse engañar, que Calvino se contenta en lo esencial con fundar en el Antiguo Testamento sus opiniones acerca de la teoría del Estado; en él, como en Lutero:

> «un derecho natural absoluto, anarco-comunista, que concuerde con el Evangelio, no desempeña ningún papel digno de mención (...) El motivo más importante que inducía a Calvino a tener en poco el ideal evangélico de la condición originaria del ser humano era su confianza (...) en que el mundo del Estado –entendido, según la antigua terminología del derecho natural, como el ámbito del "derecho eterno" relativo, ya modificado– poseía por sí grandeza y elevación suficientes como para exigir la abnegación religiosa que, de lo contrario, solo podría incumbir al idea] evangélico».[191]

[190] *Die Geschichte des Sozialismus in England* (La historia del socialismo en Inglaterra), 1913.
[191] H. Baron, *Calvins Staatsanschauung* (Calvino y su concepción del Estado), 1924.

De tal modo, en el calvinismo vuelve a perderse –como ya había ocurrido en la doctrina eclesiástica del Medioevo, pero al servicio de tendencias y propósitos por completo distintos– la idea del derecho natural igualitario. Es cierto que allí donde el calvinismo se ve envuelto en duras luchas para poder afirmarse –y esto muestra toda la complejidad de los procesos ideológicos, que de continuo van adaptándose a la realidad–, echa mano temporariamente al arsenal de ideas del derecho natural. En tales casos se habla en forma expresa de derecho natural del pueblo a elegir por sí mismo su gobierno; ello sucede de manera muy notable entre los hugonotes monarcomáquicos, quienes se sirven de diversas ideas procedentes del derecho natural para fundamentar el derecho de resistencia a los «tiranos»; también en Beza, el sucesor de Calvino. Pero en el fondo el derecho natural sigue siendo un cuerpo extraño en el pensamiento del calvinismo propiamente dicho. Y cuando actúa en la doctrina calvinista, lo hace en forma accesoria y externa; tan pronto como ha cumplido su tarea al servicio de la acción revolucionaria se lo vuelve a empujar hacia el último plano.

La mejor prueba de que la doctrina calvinista de la predestinación es incompatible con el derecho natural la proporciona nada menos que Johannes Althusius. El sistema de Althusius constituye históricamente una transición hacia el derecho natural del racionalismo burgués revolucionario que comienza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XVII. Pero Althusius logra realizar la transición hacia este racionalismo tomando como punto de partida los problemas que la situación política concreta plantea al calvinismo francés. Pues Althusius es un calvinista en sentido estricto y se sitúa, impresionado al máximo por las guerras civiles de Francia, en el ala izquierda de aquel movimiento. De tal modo, los monarcomáquicos pasan a ser sus maestros teóricos y sus precursores. Ante todo, toma de ellos sus ideas sobre el derecho natural –que por cierto solo les servían como arma práctica en sus luchas revolucionarias contra la tiranía feudal y reaccionaria– y desarrolla este con toda consecuencia. Rápidamente advierte –como después, durante la revolución inglesa, lo hará John Milton– que no se puede imaginar ninguna posibilidad de unión no contradictoria del derecho natural con la doctrina de la predestinación. Por eso esta no aparece, de hecho, en ningún lugar de su sistema. El calvinismo de Althusius se transforma, pues, de improviso. Por otra parte, el abandono de la pieza central de la doctrina

calvinista, la predestinación, permite a este autor convertirse, con mayor consecuencia que los monarcomáquicos, en el teórico del derecho natural. La influencia de las transformaciones sociales e ideológicas que ya se percibían claramente hacia fines del siglo XVII lo obligó, además, a racionalizar el derecho natural y hasta a convertirse en el precursor más significativo del futuro racionalismo dentro de dicha corriente del pensamiento jurídico. En la elaboración lógica de su sistema, Althusius procedió con total independencia; prueba de ello es el hecho, extraño para un calvinista, de que en él esté ausente cualquier concepción teocrática del Estado.[192] Pero no solo en el aspecto de la pura teoría se muestra Althusius como un precursor del racionalismo burgués. Mientras que en el calvinismo la idea democrática de la soberanía del pueblo es desplazada por la concepción aristocrático-burguesa de la predestinación y se debilita hasta anularse, en Althusius experimenta una radicalización; esto responde por entero a la nueva radicalización –que provisionalmente solo opera en el reino del pensamiento– de la burguesía, que hacia principios del siglo XVII gime bajo los golpes de la Contrarreforma. Para el teórico de la predestinación, la soberanía del pueblo sólo puede expresarse en la cooperación de este, como mero apoyo, con el gobierno legalmente instituido (es decir, el que se muestra comprensivo hacia el calvinismo o que está constituido según el modelo ginebrino), y de ningún modo en la voluntad autónoma del pueblo, que ejercería por sí mismo el gobierno. Contra esta concepción, Althusius defiende, de una manera que se aproxima a la de Rousseau, el valor de la voluntad autónoma del pueblo y el derecho irrestricto de este a su autodeterminación. Es verdad que también Beza, conmovido por la experiencia de la noche de San Bartolomé, anuló la obligación de obediencia de los súbditos y propagó la idea de la soberanía popular democrática. Pero lo hizo en relación con un caso especial y no por razones de principio. No se atrevió a fundamentar de modo consecuente en el derecho natural este elemento radical de su propaganda, pues entonces habría debido renunciar a la idea burguesa de la predestinación en favor de la total soberanía democrática del pueblo. Solo en los siglos siguientes se mostrará dispuesta la burguesía a entrar en una alianza consecuente y duradera, aunque siempre contradictoria, con las clases populares inferiores: cuando advierta que en esa alianza solo tiene que ganar y nada que perder; y aquí tendrá su origen la forma plebeya de sus revoluciones.

[192] *Cf*. O. Gierke, *Johannes Althusius,* 1880.

El calvinismo, no obstante, también desarrolló una concepción democrática ya en su forma prehugonota, claro que en un sentido todavía contradictorio e inconsecuente. De la situación contradictoria de la burguesía manufacturera en ascenso resulta el carácter contradictorio de su ideología. Así como era natural que la clase burguesa fuera revolucionaria en contra del feudalismo y conservadora en contra del movimiento democrático popular, su concepción fue también progresista y revolucionaria en la lucha contra el mundo antiguo, pero reaccionaria tan pronto como el pueblo proclamó sus derechos, que en no escasa medida había adquirido precisamente en esa lucha. En efecto, solo es posible apreciar las concepciones propias de la manufactura inicial si se intenta comprender sus diversos elementos en el vínculo que mantienen con el movimiento feudal, por un lado, y por otro con el movimiento democrático.

En este momento, y en el lugar histórico en que se hallaba la burguesía manufacturera, constituía un hecho revolucionario de primera magnitud aun la doctrina moderada de la soberanía popular según la cual la sociedad debía ser reorganizada con la cooperación del pueblo y al servicio de sus intereses. La burguesía renacentista había desarrollado una idea democrática restringida; en efecto, le había puesto como base la exigencia de que no solo debía ofrecerse la posibilidad de alcanzar una posición eminente en el Estado y en la sociedad a quien tuviera privilegios de nacimiento sino fundamentalmente a todo ciudadano dotado de altos valores personales. En las condiciones de la sociedad renacentista tal demanda solo podía significar paridad de la alta burguesía con la nobleza y fundación de una oligarquía burguesa en las ciudades. En el auténtico pensamiento renacentista, esto es, en el humanismo, de ningún modo se pensaba en una participación, siquiera fuese indirecta, de todo el pueblo en los asuntos públicos y en el gobierno.

En oposición a esto, el calvinismo muestra un mayor desarrollo del pensamiento político. Prescindiendo de las primeras formas del calvinismo «primitivo» (*cf*. Troeltsch), en que bajo la influencia directa de las sectas la predestinación alcanza todavía indistintamente a toda la comunidad de los creyentes, por lo cual la democracia directa desempeña en ella un papel más importante, también la doctrina de la predestinación aristocratizada en sentido burgués exhibe un rasgo democrático, visible bien que no muy acusado. Y ese principio democrático es atestiguado por la permanente conciencia de que ni la lucha contra los privilegios de la nobleza y contra su

influencia, que es un obstáculo para el desarrollo, ni la conservación de las posiciones conquistadas son posibles a la larga sin el apoyo del pueblo. Pero esto no significa que se asignen al pueblo derechos igualitarios. Por el contrario, en todos los sitios en los que la burguesía ya ha podido ocupar posiciones de poder se abre paso una tendencia fuertemente conservadora, opuesta a toda participación y concurso del pueblo en el gobierno. Las exposiciones de Troeltsch permiten reconocer con claridad la actitud contradictoria del calvinismo: sin duda que se invoca constantemente al pueblo, con lo cual se le otorga la conciencia de su concurso, pero no se lo admite en el gobierno; es decir, se lo pone al servicio de las metas de la burguesía, pero al mismo tiempo se lo mantiene alejado de una participación directa en la responsabilidad de los negocios públicos. No obstante, el continuo llamado al pueblo, el *«cri au peuple»,* no significa que estemos ante el acostumbrado abuso de la voluntad popular, pues en realidad solo se apela a él cuando se trata de defender el progreso burgués contra la reacción feudal. Por su parte, el pueblo responde de buen grado a este llamado en cuanto se trata de luchar por objetivos comunes; y en la medida en que los objetivos de las diversas clases no feudales todavía se hallen unidos, lo cual sucede especialmente en tiempos de lucha, esto ejerce una poderosa influencia sobre la disposición de la burguesía. Si además se tiene en cuenta el indudable interés de la burguesía por no perder su influencia pedagógica sobre las masas, se comprende sin dificultad que la concepción y la praxis calvinistas, a pesar del carácter conservador de la predestinación, no rompieran por completo con las ideas democráticas. Por eso Troeltsch puede afirmar: «A pesar del endiosamiento de la autoridad y de la obligación de obediencia para el súbdito, la consigna es: por el pueblo y para el pueblo»; claro que ella arrastra las contradicciones que hemos señalado antes. Quien bajo la influencia de la escuela no dialéctica se haya habituado a forjarse un concepto suprahistórico y abstracto de los fenómenos históricos, en especial en el terreno del espíritu, nunca podrá seguir ese carácter contradictorio interior que es propio de la historia y que se transfiere a las ideas producidas por ella. Por eso considerará también el concepto de democracia como algo fijo y acabado, y mostrará inclinación a medir la historia por el concepto y no el concepto por la historia. En nuestro caso se trata del calvinismo, cuya función histórica solo es concebible merced a la comprensión de las complejas relaciones en las que vivieron y actuaron sus portadores: de acuerdo con

estas relaciones podrán comprenderse en su particularidad tanto el elemento democrático del calvinismo como también su elemento no democrático.

Aun sin poder explicar sociológicamente la actitud vacilante del calvinismo, Baron ve ese nexo en tanto se limita a describirlo, y lo ve muy bien, exceptuando algunas inversiones de la relación causal:

> «El carácter aristocrático-oligárquico del calvinismo inicial no fue, pues, mera consecuencia del destino externo de la ciudad-Estado de Ginebra y de la república nobiliaria de Holanda, sino que en el fondo fue tanto causa como efecto de las relaciones sociales en ellas existentes. Estas mismas habían sido, si no creadas, por lo menos modeladas y conservadas por las ideas religiosas fundamentales de Calvino, a las cuales la república erigida sobre bases aristocráticas se adecuaba tanto como la república democrática lo hacía al curso de las ideas de los anabaptistas y de las sectas (...) En el esfuerzo por amalgamar hasta cierto grado la Iglesia popular con la Iglesia confesional protestante, el propio Calvino, en su doctrina eclesiástica, abrió la puerta al gobierno democrático de los seglares –aunque moderado en sentido aristocrático– y permitió que se diera el primer paso hacia el principio comunitario. Claro que, en la teoría del Estado, es más cauteloso y observa cierta reserva (...) La doctrina de la predestinación no solo era apropiada para fomentar un credo aristocrático; también pudo salir al encuentro de ideas democráticas en cuanto confería a cada escogido la conciencia de su valor infinito...».[193]

Es indudable que el gran mérito del calvinismo reside en haber reconocido al pueblo y su voluntad como un factor en la transformación de la sociedad, elevando esto a nivel de la conciencia histórica. Pero revirtió ese sesgo democrático de su doctrina una vez que la burguesía, consolidada su posición, creyó que ya no necesitaba más del auxilio del pueblo en la acción directa. Pasó entonces a primer plano la doctrina de la predestinación con su espíritu antiigualitario. En relación con esto resulta interesante la discreta previsión del propio Calvino, quien en su *Institutio* exige que en la enseñanza de la doctrina de la predestinación no se ofenda al pueblo ni se le diga toda la

[193] H. Baron, *op. cit.*

verdad; no hay que fomentar la desidia ni la malicia destacando demasiado la diferencia entre quienes han sido predestinados a la bienaventuranza y quienes están perdidos. Pero ello significa que, en la propaganda, se debe dejar irresuelta la cuestión de quién está destinado para alcanzar la bienaventuranza y quién no lo está, pese a que esa distinción halla su correlato en el éxito obtenido en este mundo. Así, pues, Calvino exhorta a mostrarse precavidos ante el pueblo. Por extraño que parezca, también este mundo de ideas de la predestinación, en principio conservador y anti-democrático, manifestó un aspecto democrático en su adecuación a las tareas y condiciones prácticas. No es casual que justamente la doctrina de la predestinación se convirtiera en el pivote del calvinismo y lo siguiera siendo en forma permanente, pues ella se acreditó en la práctica en todo sentido, demostrando una asombrosa capacidad de adaptación. Así, en un comienzo, el carácter aristocrático de la predestinación quedó pospuesto en la lucha y en la propaganda contra la Iglesia católica (o anglicana) aliada al feudalismo: sin cambiar la fraseología, como sucedió en el caso del grupo de los independientes durante la Revolución Inglesa, la totalidad de los creyentes ortodoxos perseguidos por la Iglesia aparecían como los escogidos por Dios. Ante el enemigo común desaparecía, por lo tanto, la oposición interna entre riqueza y pobreza, que en última instancia servía de base a la idea de la predestinación. Se comprenderá que, donde quiera que mostraba este aspecto, el calvinismo ejercía un efecto democratizante sobre la conciencia de las masas.

Pero no se debe sobrestimar este efecto, pues pronto se pusieron de manifiesto las pretensiones hegemónicas de la rica burguesía manufacturera, que procuraba fundamentarlas mediante la doctrina de la predestinación. En oposición a estas tendencias, las clases bajas se inclinaron a desdeñar en general dicha doctrina y a destacar en su lugar otros elementos del calvinismo, como el ascetismo y la santidad del oficio. Esto representó, empero, un malentendido, aunque la Iglesia calvinista lo tolerara por momentos y hasta lo viera con beneplácito. El calvinismo había desarrollado originariamente la idea del ascetismo siguiendo el pensamiento de las sectas, pero le confirió un sentido totalmente distinto. El ascetismo calvinista para nada fue un modo de adaptación a la pobreza ni, menos todavía, su glorificación; a la inversa, fue el medio imprescindible para la acumulación

capitalista y el enriquecimiento y, en tal sentido, la antítesis del pensamiento de las sectas. Pero la significación cambiante y oscura del concepto de ascetismo, que sólo revelaba su sentido en el contacto más estrecho con la teoría de la predestinación, sirvió a la Iglesia calvinista como medio para cautivar a las masas y educarlas según los intereses de la nueva forma económica, que necesitaba con urgencia de un elemento obrero disciplinado, dispuesto al trabajo diligente y la frugalidad. Por eso el calvinismo nunca disipó el malentendido sectario con el cual la clase media más pobre y la clase proletaria se habían familiarizado para poder situarse, por lo pronto aún dentro del movimiento calvinista, en una oposición crítica respecto de la burguesía que invocaba para sí la predestinación. Pero esta oposición no era peligrosa, pues al mismo tiempo actuaban la disciplina y la fidelidad calvinistas, que impedían los estallidos revolucionarios.

De modo que ya en el siglo XVI la alianza de la burguesía calvinista con las clases bajas se había roto por obra de vivos antagonismos interiores. A pesar de la inclinación del calvinista medio a considerarse preferido por Dios frente a los no calvinistas, en los estratos más pobres existía una profunda aversión a la idea de que los escogidos ya están señalados desde el comienzo del mundo. Los postergados en el plano económico sentían instintivamente que la negación de la voluntad libre, tal como la enseñaba la doctrina estricta de la predestinación, representaba un instrumento de la burguesía dirigido contra ellos, porque con eso aquella podía declarar que sus pretensiones de dominación eran queridas por Dios e inmodificables por la voluntad del hombre. Para el individualismo libertario propio del espíritu de las sectas, que pervivía en los partidarios que el calvinismo reclutaba entre las clases inferiores, la libertad personal no solo debía estar garantizada frente a una autoridad tiránica que viola la ley de Dios, sino también, en lo fundamental, frente a la propia Iglesia y la propia comunidad. Esta exigencia encontró su formulación religiosa en el derecho a interpretar libremente la Biblia. Tras esto se oculta la idea de que la personalidad es libre e inviolable, así como la negación de cualquier orden independiente de la voluntad del hombre, predeterminado por la divinidad. Por lo tanto, las capas democráticas inferiores del calvinismo tampoco consideraban que la riqueza otorgada al predestinado desde el comienzo del mundo, así como su éxito económico, fueran la prueba de que él poseyese un estado de gracia; testimonio exclusivo de este era la

vida ascética y moral, que en principio cualquiera podía alcanzar mediante una decisión voluntaria. En la lucha contra el feudalismo y contra la Iglesia católica, el calvinismo pudo atraerse sin dificultad a las sectas y a las clases bajas, pero cuando comenzó a perfilarse con más fuerza su carácter burgués, aquel antagonismo debió, por fin, hacerse visible y por ello las corrientes sectarias tuvieron que volver a independizarse poco a poco. En parte, las sectas siempre habían conservado su independencia y Calvino las combatió por ello. Ante una consulta del duque de Somerset, aquel le había aconsejado servirse de la espada para tratar a los católicos, recomendándole a la vez perseguir sin piedad a los anabaptistas. Al principio, cuando en las zonas rurales de Inglaterra se generalizó la inquietud por la liquidación de los asentamientos campesinos –inquietud que luego provocaría la insurrección de 1549– y el pueblo descontento buscaba socorro, los lolardos saludaron los primeros escritos de Lutero, contra los que Enrique VIII escribió su tosca obra sobre los siete sacramentos. Dado que los miembros de las sectas eran tenidos por secuaces de la Reforma, que perturbaba el orden público, muchos de ellos fueron desterrados. Cuando el calvinismo penetró en Inglaterra, los anabaptistas se le unieron gustosos, pues en sus doctrinas veían una consumación de la de ellos. Sin embargo, a medida que se pronunció el carácter burgués del calvinismo, las sectas volvieron a separarse de él, movidas en especial por el repudio a la doctrina de la predestinación. La razón de fondo de ese apartamiento fue la misma actitud antes adoptada por los taboritas, quienes a la larga sintieron que aun la idea de la predestinación de Wiclef, no obstante estar concebida de otra forma, era demasiado aristocrática, y la sustituyeron por la «doctrina cristiano-estoico-racionalista de la igualdad» (*cf*. Troeltsch). Pero antes de que el calvinismo excluyese aquellos sectores de sus fieles proclives al pensamiento de las sectas, estos ya habían formado su ala auténticamente democrática. En Inglaterra, esta ala del calvinismo fue el origen de dos tendencias: los independientes, más moderados, y los *levellers,* caracterizados por su radicalismo. El profesor Arminius, de Leyden, que actuó entre 1602 y 1609 y que en su *Política* combatió la doctrina de la predestinación en parecidos términos a como al mismo tiempo lo hacía Althusius, también encontró fuerte apoyo en dicha ala del calvinismo. Pero el pueblo de los Países Bajos acabó por confundirse debido a que la problemática y la propaganda religiosa se mezclaron con la problemática y la propaganda de actualidad política; fue así como se escindió en campos opuestos.

En conexión con lo que se ha indicado en último término, y a causa de su significado para la historia de las ideologías, en este punto tenemos que ocuparnos del problema de la situación histórica de Hugo Grocio.

15. La situación histórica e ideológica de Hugo Grocio

Cada vez que se quiso comprender el problema que el arminianismo representa para la historia de las ideologías, resultaba muy desconcertante el hecho de que, en la polémica que ese movimiento desencadenó, lo apoyasen representantes de la alta burguesía como Oldenbarnevelt y Grocio. Pero si se considera la especial situación de Holanda y las condiciones de avanzado desarrollo que ya por esta época se presentaban en ese país, diferenciándolo del resto de Europa, aquella relación puede comprenderse con facilidad. Ante todo hay que tener presente que hacia comienzos del siglo XVII el calvinismo ya se había vuelto problemático, aun para la burguesía manufacturera. En esa época de transiciones y recíprocas influencias ideológicas, en efecto, el pivote del calvinismo –la doctrina de la predestinación– aparece cuestionado, y no en último término, a causa de un notable desplazamiento de su función. Trataremos de aclarar ahora los nexos ideológicos de este proceso así como la posición que Grocio ocupa en él. (Ningún otro punto de nuestro trabajo nos ha ofrecido dificultades tan grandes como este, y debemos admitir que la interpretación que presentamos solo puede tener el carácter de un ensayo provisional.) Hay que partir de lo siguiente: en Holanda, y a causa de su inherente tendencia a favorecer a las clases poseedoras, la doctrina de la predestinación se convirtió paulatinamente en la ideología justificadora del alto patriciado, que había llegado a mezclarse con elementos feudales. Sin duda, se tiene la impresión de que el aludido estrato social –el patriciado– no tomó en verdad muy en serio el calvinismo y que a la vez buscó apropiarse de elementos culturales estoicos y humanistas. Pero hacia afuera, es decir, ante el pueblo, apeló gustoso a la religión de Estado –y a su dogma central: la predestinación– a fin de apoyar su posición de privilegio. Nos encontramos con un fenómeno parecido en Inglaterra, justamente hacia comienzos de la Revolución: a fin de quebrar las resistencias reaccionarias, los independientes deben combatir, no solo a la reacción realista de la alta jerarquía eclesiástica, sino también a los secuaces ortodoxos de la predestinación: los reaccionarios patricios presbiterianos. En Inglaterra, la idea de predestinación había pasado a ser el más fuerte apoyo ideológico de la alta burguesía, que difería netamente de la burguesía media y progresista, por cuanto aquella no era en general manufacturera sino comercial y se hallaba coligada con las fuerzas feudales. Este hecho explica que Milton osara combatir abiertamente la doctrina de la

predestinación sin suscitar la protesta de Cromwell. En Holanda, a principios del siglo XVII, la situación en que se halla la doctrina de la predestinación es, en lo formal, parecida a la que se acaba de describir. Pero su grado de desarrollo más elevado condiciona la siguiente diferencia: aunque la masa de la burguesía manufacturera y del pueblo todavía adhiere con fuerza al calvinismo, una parte de aquella comienza a adoptar en forma muy clara ideas racionalistas propias del derecho natural. La creciente hostilidad contra la idea de la predestinación promueve este proceso, por cuanto ella era el más fuerte apoyo de la reacción patricia.

Entre los ideólogos más importantes que en esta época se emancipan de la religiosidad irracionalista del calvinismo se halla Hugo Grocio, a pesar de su origen patricio y de su inclinación por esa clase. No ocurre lo mismo con Oldenbarnevelt, su maestro y camarada, mucho mayor que él y que todavía mantiene un pie en el Renacimiento. En especial, la orientación marcadamente humanista de este le permite aparecer como uno de los últimos representantes del Renacimiento holandés. Grocio tiene quince años cuando conquista el afecto de Oldenbarnevelt y cae bajo la influencia de su pensamiento humanista. Cuando en 1619, a los 72 años, Oldenbarnevelt es ajusticiado, Grocio tiene 36 años. Pero el hecho de que a lo largo de toda su vida este no se desprenda de su mundo cultural humanista es algo que no se explica solo por la influencia personal que Oldenbarnevelt ejerció sobre él, sino también, en medida considerable, por la tendencia, que se insinúa con fuerza en Holanda hacia esta época, a servirse de elementos culturales humanistas y estoicos para fundar una nueva forma de pensar racionalista y burguesa. Se habla de un «renacimiento del Renacimiento». En este aparente retorno al Renacimiento, que en verdad solo proporciona un punto de referencia puramente exterior, los escritos de Erasmo desempeñan un papel significativo. Por eso pudo Grocio convertirse en un entusiasta partidario de aquel. Que él se apropió principalmente de los elementos racionalistas de las ideas de Erasmo, parece probable por el hecho de que también desde otro ámbito recibió estímulos en el mismo sentido: desde el de los conocimientos de la ciencia natural, entre cuyos grandes representantes fue Galileo quien más influyó sobre él. Pero, por su parte, todas estas influencias solo fueron posibles merced al cambio cada vez más perceptible de la estructura social. La burguesía manufacturera de Holanda ya había salido del estadio de la

acumulación fanática y se desenvolvía en un ambiente de relaciones manufactureras de producción y comercialización relativamente estables y que se imponía con gran empuje a toda la vida económica. Había desaparecido el fanatismo irracional del ascetismo acumulativo propio de la primera época, del tiempo de los orígenes; un frío racionalismo lo había reemplazado por completo. En tales condiciones, la burguesía manufacturera holandesa, puesto que se consideraba la auténtica productora de la riqueza social y también, por ende, se sentía llamada a ejercer el poder, unió este racionalismo a exigencias éticas y políticas de naturaleza democrático-burguesa y desarrolló ideas como las del derecho natural racionalista, de la tolerancia y el deísmo, así como la teoría del contrato. Estas ideas se convierten poco a poco en los componentes iniciales de aquella ideología burguesa que hallaría su mayor difusión a fines del siglo XVII y durante el XVIII Las nuevas corrientes arrastran a Grocio, que está dotado de un sentimiento sano y de una mirada abierta hacia las condiciones fácticas de la sociedad. El resultado es su giro hacia el derecho natural, que él, con toda consecuencia, seculariza; en esto supera a los monarcomáquicos, cuyas ideas en materia de derecho natural iban íntimamente unidas a fundamentaciones teológicas. Pero si en lo formal y medológico es un seguidor del racionalismo, sus vinculaciones patricias impiden, en lo que se refiere al contenido, proceder de un modo consecuente con el progreso de la burguesía: en sus doctrinas sociales, Grocio permanece retrasado respecto de las tendencias burguesas de su época, ya que no solo no democratiza en absoluto el derecho natural, sino que aun sacrifica la idea de la soberanía del pueblo, que deriva de aquel, a la idea de la soberanía del poder. De tal modo, Grocio se sitúa en las filas de aquellos eruditos que, a semejanza de él, en lo formal proceden en el sentido del racionalismo y del derecho natural, pero al mismo tiempo, en lo referente al desarrollo de los contenidos de sus sistemas, abandonan lo burgués y revolucionario y conciertan arreglos con el Estado feudal-patricio que vuelve a fortalecerse hacia esta época. Por no haber tenido en cuenta este hecho tan simple se ha suscitado gran confusión, en especial al juzgar el pensamiento de Hobbes, teórico del absolutismo reaccionario a la vez que del racionalismo burgués materialista y propio de la ciencia natural. Algo semejante ocurre respecto de Pufendorf y Thomasius. En las condiciones en que se hallaba Alemania, también cobraba el significado de una componenda semejante la defensa que Leibniz hace del «justo medio» moderado en su escrito *Caesarinus-Fürstenerius,*

dirigido contra Hobbes y contra Pufendorf, si bien este no es nombrado de manera expresa. Sin embargo, en él, como incuestionablemente también en Grocio, el péndulo se inclina algo más hacia el lado burgués. Pero respecto de la cosa misma, solo en cuanto al grado en que aceptan idea conservadora de la soberanía del Estado se diferencian estos pensadores de quienes defienden abiertamente el orden feudal, como Filmer o Bossuet, que intentan derivar de la Biblia la idea de la monarquía por la gracia de Dios. En este contexto también es interesante reparar en Fenelón, por cuanto en su obra pedagógica, de carácter feudal-reaccionario, destinada al nieto de Luis XIV, sostiene cierto «constitucionalismo»; con esto obedece al especial propósito de procurar a las clases nobles mayor libertad de movimientos e independencia respecto de la tutela absolutista. Por consiguiente, tal «constitucionalismo» es en verdad un pensamiento feudal de pura cepa, rocío se halla lejos de esas opiniones; sin embargo, el punto de vista conciliador que defiende disminuye mucho su significación: no deja de ser el «gran erudito», a quien empero falta por completo el cuño de lo clásico. Solo su derecho internacional llegó a tener influencia, no así el resto de sus teorías, puesto que nadie pudo aplicarlas seriamente a causa de su carácter impreciso. Pero lo que más contribuyó al prestigio de Grocio fue su intrépida defensa del arminianismo su lucha contra el gomarismo calvinista, al cual, sin embargo, en modo alguno combatió a causa de su papel políticamente reaccionario sino porque repugnaba a su racionalismo. Por lo demás, Grocio defendía una tolerancia muy moderada, razón por la cual, en el dominio político, daba primacía al Estado frente a la Iglesia, con el fin de que pudieran mantenerse la paz y el orden públicos. Por lo que se refiere a su persona, nunca se emancipó por completo de sus intereses teológicos, a pesar de su marcado deísmo. Reveló también una inclinación conservadora al subordinarse a la Iglesia de Estado. Su actitud básica era, respecto de los intereses prácticos, la contemporización conservadora; respecto de los intereses teóricos, cierta propensión a puntos de vista racionalistas modernos. No se puede hablar en el caso de Grocio de una unidad vigorosa de la personalidad. En todo caso, percibe con claridad que la doctrina de la predestinación es en general un obstáculo para su racionalismo, y, en especial, un estorbo para su posición tolerante. Así es como involuntariamente siente simpatía por aquel movimiento en el que se reúnen todos los enemigos de la predestinación: el arminianismo. Este encuentra terreno propicio especialmente en la provincia de Holanda, que, a diferencia de

Bélgica –donde el pueblo es más pobre, y por añadidura sufre todavía los perjuicios de la guerra, replegado en su catolicismo–, dispone de grandes fuerzas económicas. Los espíritus se dividen entre los arminianos, hostiles a la predestinación, y los gomaristas de credo estricta-mente calvinista, o como se llamaba también a estos partidos –según documento de la época–, entre los *remontrantes* y los *contra-remontrantes.* El arminianismo encuentra un apoyo indirecto en el libertinismo neo-humanista, corriente que, de un modo que recuerda al de los auténticos humanistas, trata los problemas sociales en forma independiente y aparte de toda religión, y querría verlos resueltos según ese punto de vista. El uso poco honesto que las oligarquías patricias hacían de la predestinación resultaba provocador, no solo por su carácter aristocrático y reaccionario, sino porque no podía resultar ya convincente ni satisfactoria la fundamentación de los privilegios sociales y políticos sobre bases puramente religiosas en una época en que la concepción irracional del mundo comienza a ser reemplazada en diversos círculos, en especial la burguesía manufacturera, por una concepción racional.

En el momento en que ocurre la gran disputa, el gobierno de la provincia mayor y más desarrollada de los Países Bajos, el Senado de Holanda –cuya sede era Amsterdam–, era a la vez patricio y *contra-remontrante.* Mientras que en el gobierno general del país, en los Estados Generales –compuestos por delegados de las siete provincias–, predominaban los «políticos» nobles, la mayoría del Senado de Amsterdam (1615) estaba compuesta de «grandes comerciantes» que no solo veían amenazados por la política de Oldenbarnevelt los intereses de sus negocios, sino que «tomaban muy en serio su celo calvinista».[194] Los «políticos» eran nobles que, por cierto, tenían en cuenta el interés feudal, pero que, dadas las condiciones muy especiales de vida imperantes en las provincias de los Países Bajos –debilidad de la nobleza, retroceso de lo que aparecía como la columna vertebral ideológica del feudalismo: el catolicismo, etc.–, se colocaron, por razones de prudencia política, en el terreno de los «puros intereses de Estado», trataron de permanecer al margen de las diferencias religiosas y otorgaron cierto apoyo a los arminianos frente a la intolerancia de los gomaristas y de los patricios holandeses hostiles a la nobleza. Oldenbarnevelt, el defensor del arminianismo, procede sin duda de familias patricias, pero por sus concepciones pertenece

[194] P. I. Blok, *Geschichte der Niederlande* (Historia de los Países Bajos), 1905.

más bien al bando de los «políticos», lo cual se infiere también en parte del orgullo con que exhibía una presunta ascendencia noble. Cierto es que grandes sectores del pueblo seguían siendo calvinistas, pues habían defendido revolucionariamente su fe contra los españoles y en virtud de este recuerdo veían en el calvinismo la fuente de toda lucha contra el catolicismo reaccionario. No por eso fue menor la oposición al patriciado mercantil por parte de las clases populares, pero ella era fundamentalmente política. Así se explica que Mauricio de Orange, el defensor del principio oligárquico-patricio, abusando del prestigio que había adquirido entre el pueblo como general victorioso y defensor de la patria, y fingiendo que se atacaba a la religión en general, pudiera provocar el motín popular contra el arminianismo. No vaciló aquel en dar el paso demagógico de acusar al benemérito Oldenbarnevelt de haber mantenido tratos secretos con los españoles. Es posible que el rechazo arminiano del ascetismo contribuyera a la hostilidad popular contra dicho movimiento. Pirenne echa luz sobre la complexión espiritual del pueblo cuando narra que ya durante los disturbios anticatólicos ocurridos en Gante en 1578, la muchedumbre, incitada por los calvinistas, los siguió «únicamente en razón de su credo revolucionario»:

> «hasta los predicadores protestantes declararon que dicha muchedumbre en gran parte estaba compuesta por gentes sin religión (...) Cabía temer que el "pueblo pobre cayese en un ateísmo manifiesto dada su ignorancia de todo credo religioso"».[195]

Sin duda esto es una exageración, pero contiene un núcleo verdadero: al principio, las masas del pueblo pobre se inclinaron a interpretar al calvinismo en el sentido de las sectas; no dogmáticamente. De todos modos, era muy fácil soliviantar a las masas populares, hostiles a los españoles, contra Oldenbarnevelt y sus amigos que presuntamente estaban en inteligencia con aquellos. Incluso otros historiadores hacen notar reiteradamente que la gran masa del pueblo entendía poco de antagonismos y disputas en materia de religión y solo buscaba explotarlas en sentido político. Una conversación que sostuvieron Mauricio y Oldenbarnevelt puede poner en claro que, de hecho, aquel no estaba del lado del pueblo. Oldenbarnevelt, que por cierto no era un espíritu consecuentemente democrático, aunque sí un pensador racionalista, habría preguntado a Mauricio si estaba permitido predicar que algunos niños

[195] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

nacen destinados a la condenación eterna y otros a la eterna bienaventuranza. A esto Mauricio habría respondido con toda serenidad que tal doctrina en modo alguno era tan insensata. Se comprende que esta no podía ser la opinión del pueblo. Si una parte de este siguió a Mauricio, ello no se debió solo a que comprendiera mal el sentido de toda la discusión y se le hu- biese burlado hábilmente sino también a que, ante sus ojos, Mauricio era el buen vencedor de los españoles. La reacción no tuvo recato alguno en condenar –en contra de mejor consejo– por alta traición al anciano Oldenbarnevelt (que era inocente del cargo), haciéndolo ejecutar en 1619.

En este proceso, Grocio también fue condenado; se le impuso prisión perpetua. Como se sabe, huyó oculto en un cajón de libros. Tenía por entonces 36 años. Pero ni siquiera esta experiencia lo curó de la actitud conservadora que le había sido inculcada. Grocio seguirá siendo ese espíritu disociado que oscila entre sus inclinaciones patricio-conservadoras y la benevolencia hacia las ideas modernas, auténticamente racionalistas y burguesas.

16. La gran Revolución Inglesa

En la gran Revolución Inglesa se manifiesta con extraordinaria claridad la multitud de problemas ideológicos nucleados alrededor del calvinismo. Por eso debemos someterla a un examen analítico, en especial desde el punto de vista de la historia de las ideologías. En la Inglaterra del siglo XVII la ciudadela de la reacción es el anglicanismo. Sus partidarios se reclutan principalmente entre la nobleza y entre el patriciado mercantil, en parte terrateniente, que tiene muchos puntos de contacto con la nobleza en cuanto a formas de vida e intereses. Por lo demás, la burguesía comercial está dividida en lo referente a la concepción del mundo. Una parte se opone a la Iglesia anglicana y se aproxima al empresariado manufacturero de orientación calvinista. Esta dependencia ideológica expresa el hecho de que el Renacimiento ha terminado hace tiempo. En cuanto a la nobleza, en poco recuerda a la antigua nobleza de la Edad Media, pero sería harto erróneo suponer que, en cuanto clase, no cumple una función esencialmente retrógrada, antiburguesa, paralizante.[196] Es cierto que ya participa en la actividad lucrativa capitalista y que en muchos otros aspectos también está aburguesada en lo exterior, pero en sus costumbres y concepciones, en su disposición básica, sigue siendo totalmente feudal e irracionalista. Como en la Edad Media, sigue considerándose la única escogida por la historia y por Dios para ejercer el poder; con orgullo contempla el pasado heroico y rapaz de sus antepasados y mira con desprecio al burgués, de quien se siente por completo distinta, y esto, no en último término, porque ella dilapida sus ingresos en vez de acumularlos como hace aquel. El origen social de esta ideología, en el fondo aún feudal, se halla en el hecho de que la nobleza todavía tiene firmes raíces en el campo, del cual extrae las rentas necesarias para satisfacer sus necesidades, que, a su vez, fluyen de su concepción feudal-hedonista de la vida. Pero he aquí lo esencial de todo esto: la nobleza no acumula sino dilapida; no se hace valer, como el burgués, en el libre mecanismo de la competencia, sino que vive directamente de la explotación de la fuerza de trabajo de la población campesina; no entra conscientemente en escena –como aquel– en calidad de sujeto económico, sino que sucumbe por completo a la ilusión de haber sido destinada por la historia para cumplir una especial misión social, ética y cultural. También el pensamiento de la nobleza cortesana parasitaria procede

[196] Véase «La nobleza de Inglaterra. Su carácter en cuanto clase», pág. 305 de esta obra.

según los mismos esquemas. Podemos juzgar la fuerza de este modo de pensar si recordamos que todavía un siglo y medio después el «liberal» ingles Burke, cuando ya había estallado la Revolución Francesa, pudo, sin ponerse en ridículo, caracterizar a la nobleza como imprescindible para el desarrollo de la sociedad. El presunto aburguesamiento de la clase nobiliaria inglesa durante el siglo XVII sólo consiste, en verdad, en un hábil aprovechamiento de las posibilidades que se le ofrecen de participar en los beneficios del comercio a fin de mantener su forma de vida tradicional; se trata, en suma, de la posibilidad de vender sus cereales con la mayor ganancia posible y de casar a sus hijas con ricos comerciantes burgueses, sea por temor al empobrecimiento, sea por ansias de enriquecimiento. El núcleo de la clase noble, y con ello la plaza fuerte de la reacción feudal, sigue siendo lo que siempre fue: encerrado en lo tradicional, despreciativo de los trabajadores y de las otras clases, él se distingue nítidamente de los demás sectores de la población y como tal interviene en el curso de la historia. Después de haber sido combatida bajo el absolutismo progresista y aislada de los negocios del Estado, la nobleza encuentra un nuevo punto de reunión en la monarquía que ha vuelto a ser reaccionaria, a punto tal que con Jacobo I (1603-1625) esta abre un nuevo capítulo histórico. Esa clase noble encuentra su más fuerte apoyo ideológico en la Iglesia anglicana.

En sus orígenes, el anglicanismo fue algo muy diferente. Bajo el absolutismo progresista de la Inglaterra que se convertía en Estado nacional, fue la forma que adoptó el rechazo contra el catolicismo feudal y supranacional. Dado que, en última instancia, su fundamenta era una idea política y no una idea religiosa, contenía un compromiso que apenas si atentaba seriamente contra los principios del catolicismo, pues estaba pensado en función de la unidad y teniendo en cuenta lo religioso solo en cuanto medio. Por eso el anglicanismo fue tan enemigo del papa como de la Reforma. En cuanto Iglesia estatal, la Iglesia anglicana se afirmó contra todos los ensayos de recatolización, pues estos habrían implicado reconocer otra vez al papa y renunciar, en parte al menos, a la independencia nacional ya conquistada. Es comprensible que nadie en el país tuviera interés en esto. Pero dado que el anglicanismo fue y siguió siendo Iglesia estatal, cuando se produjo el giro reaccionario en las relaciones internas se convirtió en el punto de reagrupamiento de la reacción

feudal; esto aconteció sobre todo desde la difusión del calvinismo, que sustrajo a la antigua Iglesia todas las fuerzas progresistas.

Ya antes del comienzo de la Revolución nos encontramos con frentes demarcados con claridad. Los calvinistas, que hacia esta época se llaman sencillamente presbiterianos, constituyen la oposición burguesa, apoyada por las simpatías de las clases inferiores. Combaten las condiciones semifeudales, a fin de proporcionar a la burguesía, que está dirigida por ricos y empresarios, una influencia decisiva en el Estado. El blanco directo de sus ataques lo constituyen los obispos anglicanos, caudillos ideológicos de la reacción. Los calvinistas exigen una constitución presbiteriana, esto es, una organización democrática de la Iglesia, reformada según el modelo ginebrino, sobre cuya base esperan ellos influir toda la vida social. Lo que se oculta tras esta lucha religiosa lo muestra la conmoción provocada por la negativa de Hampden a pagar el impuesto a los barcos, un impuesto establecido arbitrariamente por el rey sin el consentimiento de la Cámara de los Comunes. Todos consideran la actitud de Hampden como un acto de resistencia burguesa y de voluntad emancipadora respecto de una monarquía al servicio de los intereses feudales. Todavía más característica de la creciente oposición burguesa es la discusión –anterior a los hechos que acabamos de mencionar– entablada en 1628 acerca de la *Petition of Rights,* durante la cual se critica la teoría del poder soberano del monarca. En relación con esto se condena expresamente la doctrina absolutista de Bodin, a la cual se considera –erróneamente– como apoyo del absolutismo reaccionario. Ya en 1634 la oposición presenta al Parlamento proyectos de leyes destinados a introducir una constitución presbiteriana en la Iglesia. Los futuros sacerdotes deben ser propuestos por hombres de buena reputación y moralmente intachables, y luego deben ser confirmados por sus comunidades. Estas demandas se imponen pronto bajo la presión de la marea revolucionaria que asciende y que se fortalece aún más con el aporte de emigrantes que regresan de Holanda y de Nueva Inglaterra. Los jalones más importantes de este itinerario son los siguientes: En 1640, tras once años de gobierno autocrático, el rey se ve obligado a convocar nuevamente al Parlamento. En 1641, el año en que se logra la abolición de la Star Chamber y de la High-Commission judicial, el Parlamento se atreve a incoar proceso al consejero real Strafford y a condenarlo a muerte. Grandes movimientos de masas se gestan en Londres para apoyar la actitud del

Parlamento; están dirigidos por grupos armados de obreros y artesanos, los llamados *«apprentiers».*[197] La principal demanda de los manifestantes es la destitución de los obispos. En Oxford impera una real iconoclastia; en otras parte de Inglaterra también se repite este movimiento anticlerical y revolucionario. En enero de 1642 el rey intenta consolidar su posición emitiendo una orden de arresto contra cinco de los miembros más radicales del Parlamento; estos, empero, huyen a tiempo. La respuesta a la provocación real es el incremento de la oposición, que presiona de tal modo que ya un mes después el rey se ve obligado a ratificar con su firma un *Bill* de ambas cámaras que establece que los arzobispos y obispos habrán de ser alejados de la Cámara de los Lores, del Consejo de Estado y de todo otro cargo estatal. En general, el ala que, dentro de la oposición burguesa, está constituida por la alta burguesía, se halla dispuesta a darse por satisfecha con estos resultados. Pero en este punto entran en escena las exigencias de los radicales; con ello comienza a perfilarse con mayor claridad la tendencia de los independientes. Presbiterianos e independientes todavía marchan juntos hasta la caída de Laud y de la Iglesia episcopal. Sin embargo, al introducirse la constitución presbiteriana se agravan los antagonismos interiores de la burguesía. Para los independientes, esta constitución no es suficientemente democrática. La ambición de la alta burguesía presbiteriana –dominar la vida pública y privada de acuerdo con el modelo ginebrino– encuentra resistencia en la gran masa del pueblo. Contra las medidas de los presbiterianos, solo semidemocráticas y oligárquicas en forma encubierta, los independientes exigen que se introduzca la democracia burguesa total, es decir, la libertad religiosa ilimitada –cierto es que excluyendo a católicos y ateos–, y además el derecho a la libre interpretación de la Biblia, la convocatoria al pueblo para que participe en el gobierno de la Iglesia y el Estado y la suspensión de todas las persecuciones de que se hace objeto a los herejes. La propia Iglesia presbiteriana dio motivo a las críticas que se le dirigieron, ya que cometió la imprudencia de sustituir la antigua jerarquía, que ella había desplazado, por otra que era la suya, propia, la cual, por lo demás, pronto comenzó a imitar los errores de la antigua. Hipocresía y negligencia, sucios negociados con los cargos y enriquecimiento, en breve lapso hicieron del presbiterianismo algo odioso.

[197] Para esto véase E. Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution* (Socialismo y democracia en la gran Revolución Inglesa), 1919.

La batalla de Marston Moor, en julio de 1644, hizo posible materializar el orden eclesiástico presbiteriano; pero significó también la ruptura del frente burgués que por necesidad se había mantenido unido contra la reacción. En realidad, en esta batalla ocurre algo notable. Mientras que los escoceses presbiterianos y el ejército parlamentario de los presbiterianos son derrotados por el rey, los independientes dirigidos por Cromwell triunfan, a la vez, sobre el rey y ganan de tal modo la batalla. Pero, de hecho, esto significa también que los presbiterianos son vencidos por los independientes. Los escoceses reconocen el gran peligro que amenaza al conservadurismo calvinista por parte de la revolución burguesa radical; a fin de salvar la Iglesia presbiteriana deciden cambiar de posición y en ese momento entran en campaña contra los independientes. Mientras tanto, en la misma Inglaterra, las relaciones de poder se han desplazado en favor del radicalismo independiente, por obra de la difusión irrestricta de las comunidades de la Iglesia libre e «independiente», es decir, organizadas en forma democrática. Puesto que los independientes prohiben cualquier intromisión por parte del clero presbiteriano, la Iglesia libre, radical, configura la amenaza más seria para el recién conquistado poder de la alta burguesía. Los independientes radicales tomaron con la mayor seriedad la idea de la democracia; prueba de esto es, no solo la admirable defensa de la libertad de conciencia por parte del ejército de Cromwell, sino también el hecho de que los elementos consecuentes propugnaran, en el Parlamento de los Santos, la separación de la Iglesia y del Estado y la instauración del matrimonio civil; el propósito que los guiaba en esto era imposibilitar una injerencia demasiado fuerte de los poderes eclesiásticos en la vida personal y asegurar la libertad de la persona, que solo es responsable ante su propia conciencia. Estos esfuerzos revolucionarios muestran, sin duda, una consecuencia que para aquella época resulta grandiosa y admirable. Los presbiterianos no quisieron saber nada de este radicalismo. Tras la batalla de Marston Moor enfilan hacia el campamento real; junto con el rey, son derrotados por Cromwell en la batalla de Naseby. El rey huye hacia el bando de los escoceses, quienes más tarde lo entregan. A comienzos de asciende al cadalso. Característica de toda la actitud oscilante de los presbiterianos es la conducta de John Knox, el gran reformador calvinista de Escocia.

Originariamente, cuando la monarquía y la oposición de la gran burguesía se combaten de la manera más violenta, Knox aboga por la ejecución del rey, en tanto que, cuando este es condenado por los independientes, anatematiza a los «asesinos del rey».

Pero tampoco los independientes presentan una unidad cerrada, un partido de clase unívocamente estructurado. En lo social, representan a la burguesía manufacturera y al sector moderado de la pequeña burguesía, orientado en sentido burgués. Y el hecho de que adhieran a él numerosos elementos de otro origen, y en especial de que se pongan a disposición de su ejército partidarios oriundos de la pequeña nobleza y del campesinado insatisfechos, en nada desmiente aquella pertenencia social. El auténtico núcleo de clase del movimiento independiente lo constituye la burguesía manufacturera, que todavía se halla en el estadio de la acumulación ascética al servicio del desarrollo industrial. En Inglaterra la manufactura se desarrolló más lentamente que en Holanda y aun que en Francia. Solo más tarde alcanzó el estadio de la estabilidad relativa: en verdad, después de la Revolución. Así se explica que las luchas revolucionarias de los hugonotes fueran tan anteriores a las de los calvinistas ingleses y que en Holanda el tránsito de la burguesía al modo de pensar racionalista, no calvinista, se produjera antes que en Inglaterra. Como consecuencia del desplazamiento de las rutas comerciales, hecho decisivo que ocasiona el estancamiento económico de las ciudades comerciales alemanas e italianas en la primera mitad del siglo XVI, el comercio de Inglaterra recibe, por el contrario, un nuevo impulso, con lo cual también se generan los supuestos necesarios para un desarrollo fabril más rápido. Solo ahora se produce el auténtico ascenso «industrial» de Inglaterra, y en relación con esto es preciso subrayar que los disturbios acaecidos en Holanda contribuyeron en modo esencial a que se materializara dicho ascenso. Asimismo, la perturbación del tráfico económico con el continente, a causa del comienzo de la *Guerra de los Treinta Años*, fue una de las causas importantes del desarrollo forzado de la manufactura inglesa. Mehring[198] advierte acerca del significado de la insurrección en los Países Bajos: la zona occidental de los Países Bajos queda devastada y la exportación de lana hacia Flandes se paraliza; merced a esto, en Inglaterra comienza a crecer la manufactura lanera, lo cual –como señala Mehring– abre al país nuevas

[198] *Zur deutschen Geschichte* (Contribución a la historia de Alemania), 1931.

fuentes de riqueza. La emigración hacia Inglaterra de los tejedores flamencos facilita el desarrollo de los establecimientos manufactureros. La clase constituida por la burguesía manufacturera, que rápidamente cobra importancia y que aún no está del todo desvinculada de la pequeña burguesía, de la cual procede en lo principal, necesita, en el aspecto político, de posibilidades más libres de desarrollo y, en el aspecto ideológico, de una concepción ascética de la vida. Como es natural, su ideología es el calvinismo, que, en esta época temprana de la manufactura inglesa, aún es un calvinismo impregnado del espíritu de las sectas, no muy diferente del hugonote. La doctrina de la predestinación provee tanto del impulso ideológico necesario para la actividad económica como también, a la vez, del principal apoyo ideológico para el empresariado que asciende a la riqueza y se convierte en un sector de la burguesía comercial; la pequeña burguesía, por su parte, aun cuando le repugnase la idea de la predestinación, sigue siendo un aliado poderoso en la lucha contra las fuerzas reaccionarias. Justamente como consecuencia de esta postura, pasa a controlar los elementos intelectuales más democráticos del calvinismo. Dentro del movimiento total, la pequeña burguesía y el proletariado mezclado con ella constituyen la fuerza inquieta, impulsora. Pero tan pronto como aparece la división en el mismo frente burgués, y una vez que los presbiterianos –a los cuales mientras tanto podía hacer responsables de todas las inconsecuencias y reticencias en relación con la democracia– fueron vencidos, la pequeña burguesía adquiere clara conciencia de sus diferencias respecto de la burguesía en general y aun de la auténtica burguesía manufacturera: tan pronto como los independientes controlaron el Estado, el sector más pobre, no aburguesado y más radical de la pequeña burguesía se organizó, junto con un bando proletario, en el movimiento de los *levellers.* Transgrediendo ya los límites del calvinismo, estos exigieron la completa igualdad de derechos, con todas sus consecuencias: participación directa del pueblo en la conducción de los asuntos públicos; abandono de una legislación extensa y rígida, perjudicial en esa forma para el pueblo; elevación de la real opinión popular a ley suprema y pauta máxima de la política, y máxima consideración de las cuestiones concernientes al bienestar y al armamento populares. Lo mismo que los demás movimientos burgueses hasta bien entrado el siglo XIX, cometen la inconsecuencia de excluir a los jornaleros del derecho electoral, pues, en su opinión, quienes

carecen de toda propiedad no son aptos para hacer uso de sus derechos a la libertad.[199]

Los independientes, a quienes cualquier radicalismo les parecía tibio en la lucha con los presbiterianos, se ven llevados ahora a adoptar un punto de vista conservador debido a la aparición de los *levellers.* Con su tendencia a regular de modo legal todos los asuntos hasta los menores detalles (es decir, a ejercer un amplio control de la vida pública, al servicio de sus propios intereses, que ellos, por cierto, equiparan con los intereses de la nación) y con el temor que sienten ante cualquier intromisión del pueblo, los independientes se quedan, de hecho, muy atrás respecto de las ideas democráticas de los *levellers.* Frente a estos, sostienen una democracia indirecta, que se cumple con la ayuda de un sistema electoral muy moderado y que solo debe tener en cuenta la opinión del pueblo según los puntos de vista de la conveniencia. No tarda mucho en agudizarse la polémica que los enfrenta, hasta convertirse en escándalo público. El punto culminante de esta discusión lo constituyen los numerosos escritos y libelos de John Lilburne, un antiguo oficial del ejército independiente. Junto con la de Cromwell, esta es la figura más grandiosa de la revolución: incorruptible, inteligente y animoso, es el primero en proclamar un programa completo de democracia burguesa radical. Las demandas de Lilburne son las siguientes: ilimitada libertad de conciencia e igualdad de derechos para todas las confesiones religiosas; comicios universales y regulares, de los que han de surgir los representantes del pueblo; puesta en práctica de la soberanía política del pueblo, si bien excluyendo a siervos y jornaleros, y su reconocimiento como único poder social; completa igualdad ante la ley y –antes que la preconizaran Locke y Montesquieu– separación de los poderes legislativo y judicial. Como en todos los otros casos, también en la Revolución Inglesa la posición social de las diversas corrientes decidió acerca de las relaciones que mantuvieron con la doctrina de la predestinación. Para los presbiterianos tuvo el sentido de una justificación del derecho de propiedad y de dominio de la alta burguesía; bajo la influencia de los sucesos revolucionarios, cobró un aspecto más democrático en el pensamiento de los independientes. En vez de considerar como prueba de la gracia divina el mero triunfo «en el mundo», poco a poco, y con el desarrollo del partido

[199] Acerca de esto véase «El humanismo burgués y sus límites históricos», pág. 444 de esta obra; también L. Kofler, *Staat, Gesellschaft und Elite* (Estado, sociedad y élite), 1960, págs. 126 y sigs., 145 y sigs.

independiente, que lo lleva a convertirse en conductor de la Revolución, va perfilándose la idea de que todos los fieles están predestinados. Entre los *levellers,* por fin, la doctrina de la gracia es desechada por completo en beneficio de un derecho natural radical, que exige igualdad y libertad de conciencia y proclama que la voluntad es libre. A juicio de ellos, no está dotado de gracia quien se distingue por los indicios exteriores de esta, sino simplemente quien se ha consagrado a la pura fe, el «regenerado», pero ante todo aquel que, merced a un cambio ético de la vida, está habilitado para participar de la común comida eucarística. Aquí se plantea ya un antagonismo considerable con el auténtico calvinismo; en efecto, este no acepta que la sola fe garantice la presencia de la gracia divina, pues también –según su concepción– el réprobo puede marchar de incógnito entre los fieles. En estas ideas se pone de manifiesto la forma inexorable en que el calvinismo sigue su inherente tendencia a reconocer como dotado de gracia solo a aquel individuo que pueda certificar éxitos visibles en la actividad práctica. La concepción de los independientes se halla entre la de los *levellers* y la de los presbiterianos. Todavía en 1658, en la declaración de Savoy, los independientes adhieren de modo inflexible a la predestinación. Por una parte, insisten de manera revolucionaria en que la plenitud de la gracia se hace visible en el individuo escogido por su fe y por su moralidad; de tal modo, la idea de la predestinación divina se amplía democráticamente y se considera que la totalidad de quienes viven de acuerdo con la ley participan de la gracia divina. Pero, por otra parte, solo son los *levellers* quienes abandonan consecuentemente el terreno de la determinación de la voluntad y devuelven al hombre la responsabilidad de su comportamiento moral. El pensamiento de las sectas encuentra en los *levellers* el camino que lo reconduce hacia sí mismo. Cierto es que si se trata de realizar distinciones más finas se borran los límites entre los independientes radicales y los *levellers.* Así, por ejemplo, en el Parlamento de los Santos la influencia de estos últimos fue importante sin que, empero, se separasen como partido propiamente dicho. No es posible trazar con precisión los límites en todos los casos, porque ambos movimientos se entrecruzan históricamente de manera singular. Si el movimiento de los independientes es un calvinismo que na pasado a través del espíritu de las sectas y que, como consecuencia de un desarrollo revolucionario, lleva adheridos elementos residuales de este, el movimiento de los *levellers,* por el contrario, solo es el espíritu de las sectas que ha pasado a través del

calvinismo. Pero por poco que ambas tendencias se distingan una de la otra en el dominio de lo ideológico, se destacan en definitiva con claridad suficiente como manifestaciones históricas diversas.

La claridad de estos límites entre el movimiento burgués, por una parte, y el movimiento de la pequeña burguesía y del proletariado, por otra, no impide que sigan existiendo diversos puntos de contacto en el terreno de lo histórico-práctico mientras la revolución muestra una línea ascendente; desde luego que esto en modo alguno ocurre sin desacuerdos, lo cual por fin se manifiesta en la irrupción a plena luz de las contradicciones que se mantenían ocultas. Recordemos que Cromwell persigue a los *levellers* y que Lilburne es arrestado, aun cuando antes aquel había intentado proteger por todos los medios a los valdenses piamonteses y hasta había amenazado con despachar a su almirante Blake hacia la costa de Niza. Igual contradicción se manifiesta cuando se compara la incompatibilidad entre el odio de Milton contra cualquier teoría de la predestinación, aun la moderada, y la verdadera actitud de los independientes. Milton, que en este sentido (pero solo en este) se inclina hacia la concepción del derecho natural y de las sectas, deja escapar el siguiente dicho: «Ya puedo irme al infierno, pero semejante Dios nunca me forzará a respetarlo». Aquí el pensamiento de Milton es muy afín al de los *levellers,* lo que no es un obstáculo para que Cromwell lo nombre su secretario. Esto se comprende si se recuerda que Milton, por ejemplo, en una cuestión tan importante como la del derecho de sufragio compartía la opinión de Cromwell, es decir, pensaba que no se debe conceder este derecho a los proletarios que carecen de toda propiedad. Es el odio a los derechos lo que vuelve a atizarse en la polémica sobre la predestinación, induciendo a Cromwell, quien por lo demás es muy indulgente en cuestiones de fe, a perder por un momento la precaución que ha tenido respecto de la izquierda. Pero el antagonismo ideológico entre ambos hombres se hace aún más palpable cuando Milton contraría la inclinación de Cromwell a garantizar la seguridad y el orden del «Estado de Dios» mediante reglamentos, exigiendo, en un todo de acuerdo con el radicalismo de los *levellers*: «¡Que sean más las leyes viejas que derogáis que las nuevas que creáis!». Pero tampoco en este caso Cromwell toma medidas, quizás por miramientos a la opinión pública; en general, Cromwell suele mostrar, de tiempo en tiempo, cierta paciencia diplomática frente a las exigencias radicales, claro que para intervenir

después con mayor energía. Ciertas demandas presentadas por los miembros del Parlamento de los Santos: la separación de la Iglesia y del Estado, la instauración del derecho de voto universal, igualitario y secreto y la garantía de una ilimitada libertad de conciencia, tuvieron su origen, sin duda, en las filas de los revolucionarios *levellers.* El mismo Lilburne respondió afirmativamente a ellas, cierto que no en todos los puntos; en especial, no las aceptó en lo referente al derecho de voto universal. Y Cromwell las acogió primero con desconfianza y reserva; después, al presentarse la oportunidad propicia, se decide y da el golpe, disuelve el Parlamento e instaura la dictadura, en total contradicción con los principios democrático-burgueses por los cuales había combatido en el campo de batalla. En este acto quizá tengamos ante nosotros el primer gran ejemplo histórico de que la burguesía jamás se arredra ante la circunstancia de tener que avenirse a una dictadura que le resulte beneficiosa, cuando el pueblo comienza a sacar consecuencias de la fraseología democrático burguesa.

Toda la contradicción interna de este acto se hace visible también en el motivo que impulsó a Cromwell a dar ese paso. La Revolución había estallado para quebrantar el feudalismo, tanto seglar como eclesiástico, y en función de este objetivo había adoptado, y no en última instancia, las consignas de la pequeña burguesía; pero ahora a la burguesía no le importaba que Cromwell disolviera el Parlamento en el instante en que este discutía el tema de la supresión del diezmo. Su abolición definitiva se produjo por sí sola después que en noviembre de 1635 se hubo derogado el «derecho señorial a presentar y nominar», es decir, el derecho del señor feudal a designar a los clérigos. Pero puesto que con la derogación del diezmo se había tocado el problema de la propiedad, y como, vista la crítica de los *levellers* a la riqueza, existía el temor de que las relaciones de propiedad, que habían permanecido intactas, pudieran llegar a quebrantarse, el sector conservador del Parlamento se resistió a que se aceptara la moción. Al disolver el Parlamento, Cromwell, de hecho, dio la razón a ese sector. Numerosas familias, que habían adquirido por compra el derecho a los diezmos, y casi todo el clero, tenían que agradecer a Cromwell por haberles conservado su privilegio feudal. No se puede comprender esta actitud de Cromwell, que ha de ser concebida como la actitud del real movimiento de los independientes, sin tener en cuenta el antagonismo con los *levellers.* Hay historiadores que conjeturan acerca del

verdadero modo de pensar de Cromwell y se sirven del silencio que guardó acerca de importantes problemas de su época para hablar del «enigma» Cromwell; esos historiadores podrían encontrar fácilmente una explicación si hicieran el intento de analizar las relaciones de clase. Hay sin duda otros ejemplos de comportamiento parecido. Tampoco las sectas suizas querían cumplir con el deber de pagar los diezmos, con lo cual enfrentaban a la Iglesia. Pero tras esta negativa no solo se hallaba el rechazo a la antigua Iglesia sino también el repudio radical a una carga experimentada como socialmente injusta. Entonces se pone en movimiento el interés de clase de la burguesía. Esta, a raíz de un temor, completamente infundado, de una total subversión del orden de la propiedad en general, sostiene el diezmo feudal, en completa contradicción con sus propios intereses.

Zwinglio, que al principio se muestra inclinado a rechazar el diezmo, adhiere después a la decisión del magistrado de Zurich, de junio de 1523, que establece la intangibilidad de los derechos de la Iglesia a percibir el diezmo. Es llamativa la semejanza entre el comportamiento de Zwinglio y el de Cromwell.

Por otra parte, hay muy claras pruebas de que los independientes y Cromwell temían que los radicales se propusieran socavar el fundamento de la república derogando las leyes y aboliendo la propiedad. Mucho antes que otros independientes advirtieran en tal sentido, ya en 1647, con motivo del acto en que se le presentaron dos resoluciones redactadas por los soldados reunidos en consejo, Cromwell mismo había declarado que el supuesto imprescindible para poder participar en las decisiones acerca de los asuntos públicos solo existía en quienes tenían un interés duradero y determinado en ellos. Esto se formula en modo todavía cauteloso, pero Cromwell ha de expresarse con más claridad en otro momento. Se trata de una discusión que sostuvo con su yerno Rainborough, jefe de una delegación de soldados radicales que exigían un derecho electoral igualitario. Rainborough hizo la siguiente objeción: no conocía ley divina alguna según la cual el *lord* pudiera enviar veinte diputados, el *gentleman* sólo dos y el pobre absolutamente ninguno. Cromwell apeló a la constitución vigente y agregó, irritado, que los intereses locales estaban atendidos de manera suficiente por los terratenientes y por las corporaciones de mercaderes de las ciudades y que una concepción que quisiera basarse en otros principios conmovería los

fundamentos de la propiedad privada. Los bandos antagónicos chocan con tal fuerza que el agente de Cromwell abandona bajo protesta la junta del consejo de soldados. Cromwell se expresa con la misma claridad en el discurso que pronuncia en la apertura del primer Parlamento del Protectorado, el 4 de septiembre de 1654. Aquí declara que es orden «natural» la división de la sociedad en nobleza, *gentry* y trabajadores. Al disolverse este Parlamento el 22 de enero de 1655, señala con palabras severas que el peligro de los *levellers* es una real amenaza.[200]

Pero, como ocurre con tanta frecuencia, también esta vez la realidad es más fuerte que el principio. El dogma de la inviolabilidad de la propiedad privada es incompatible con la esencia de la revolución, que, en cuanto lucha en la cual las clases se disputan el poder, aspira a debilitar y a derrotar al adversario por medio de su desarraigo económico. Mientras la Revolución Inglesa, que fue una revolución de la propiedad burguesa contra la propiedad feudal, no hubiera alcanzado aún su objetivo, la burguesía no podía desistir de la tarea de debilitar económicamente al feudalismo. Con el pretexto de que era preciso financiar la revolución y el ejército, se confiscaron y vendieron sin consideración algunos bienes de la monarquía y del clero. Pero en 1653 la situación había cambiado, y se vendió la libertad para obtener una propiedad que estuviese segura frente a las ideas de los *levellers.* En parte, ellos inspiraban un real temor; en parte, elementos reaccionarios lo exageraron demagógicamente. El ala comunista de los *levellers* era pequeña –no podía ser de otro modo en aquella época– y se componía sobre todo de elementos de credo quiliástico, incapaces de realizar una revolución. El mismo Lilburne, caudillo del auténtico movimiento de los *levellers,* no es –y esto es significativo– ni de lejos tan radical en su programa económico como en su programa político. En su obra *El contrato popular,* los puntos extremos del programa económico son los siguientes: reforma de los impuestos, cajas de socorro, ruptura del poder de los monopolistas y reducción de derechos de aduana. El único punto en el que Lilburne ataca con más severidad las relaciones de propiedad existentes es su crítica a la propiedad de la tierra; pero en esto deslinda claramente su posición del comunismo de Winstanley. Este es el ideólogo de los *diggers,* el ala izquierda de los *levellers.* Estos «*levellers* genuinos», como también se denominaban, solo estaban orientados

[200] Para esto véase E. Bernstein, *op. cit.*

en sentido comunista respecto de la propiedad de la tierra, y ni eran peligrosos para la sociedad burguesa ni tenían gran influencia. ¿De dónde proviene ese gran temor ante una segunda revolución? La joven burguesía aún no había aprendido a dominar a las masas con medios «democrático»-políticos y a ocultar su aborrecimiento por las pretensiones de los de abajo, cuya admisión amenazaría exagerar la democracia a costa de sus intereses. En el estadio de estabilización en apariencia definitiva de su dominio, la burguesía ya no estaba dispuesta a hacer ninguna otra concesión a la izquierda, y el problema de los diezmos –que, por encima de su significado económico, representaba aún una cuestión de principio de la revolución burguesa– fue resuelto en sentido reaccionario. Así, resulta claro que no solo el instante formalmente propicio, en el que se presentaba la máxima división del Parlamento, tuvo que haber movido a Cromwell a erigir su dictadura, sino también la concreta tarea de hallar una solución al problema de la propiedad, además de impedir que la sociedad siguiera democratizándose. (Por lo demás, otro destacado personaje de la burguesía combatiente, el abate Sieyés, en la noche del 4 de agosto de 1789, también votó contra la derogación del diezmo.) Es claro que también el miedo a los *levellers* confirmó a Cromwell en sus intenciones. Pero, como se ha dicho, estos no pensaban en la expropiación ni en la propiedad común, aunque su inclinación radical al ascetismo no excluía, teóricamente, una reforma de la propiedad y, de hecho, ciertos sectores aislados de pobres de las ciudades sacaron tales consecuencias. Cuando cierta vez un grupo de estos sectarios ascético-comunistas se estableció frente a las puertas de Londres para cultivar, cantando y orando, una tierra sin dueño y fundar una comunidad, fue dispersado sin gran esfuerzo por los soldados de Cromwell. También el comunismo de los *diggers* se agotó en estos y otros intentos parecidos.

La burguesía menospreció el peligro que, en el siglo XVII –todavía no maduro para la perfección de la sociedad burguesa–, debía amenazarla necesariamente por parte del sector feudal, Su heroísmo revolucionario inicial se va diluyendo cada vez más a causa de su divorcio de las fuerzas vivas del pueblo. La reacción feudal que vino después aniquiló casi todo lo que había conquistado la Revolución.

Solo hubo algo que no pudo destruir: el recuerdo, que repercute a través de siglos, de la Revolución, recuerdo que, en puntos decisivos de la historia inglesa, ha tenido un efecto de aliento para las fuerzas del progreso y de advertencia para las fuerzas de la reacción. Pero lo que vino después fue, también en el continente, una larga noche de paralización política y de represión del movimiento burgués, noche solo iluminada de cuando en cuando por relámpagos del espíritu, como lo son los de la literatura de la primera mitad del siglo XVIII. Tampoco el intermedio constituido por la «Gloriosa Revolución» de 1688 pudo cambiar nada en este estado de cosas, según hemos de exponerlo en detalle en la cuarta parte de esta obra. Pero la opresión feudal obligó a la burguesía a volverse nuevamente hacia las ideas revolucionarias, y entró en escena un nuevo heroísmo burgués basado en la alianza con el pueblo.

A diferencia de lo que ocurrió con los partidos, sectas innumerables e intrincadas sobrevivieron a la Gran Revolución; sus seguidores tienen aún hoy un papel nada insignificante en los países anglosajones.

Tercera Parte

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

1. El derecho natural de los siglos XVII y XVIII

Según la definición suprahistórica de Kelsen, el derecho natural es el ensayo de obtener, a partir de «Dios, la naturaleza y la razón», una norma jurídica suprema que valga para toda justicia. Desde el siglo XVII lo singular en la configuración formal del derecho natural se halla justamente en que se elimina su fundamentación trascendente en el concepto de Dios, lo que trae consigo la completa racionalización del contenido del derecho natural. Sin embargo, esta alteración, resultado del desarrollo del espíritu burgués, fue por completo insignificante para el contenido del mundo conceptual iusnaturalista; por eso no nos ocuparemos más de ella. En cambio, plantearemos con tanto mayor rigor el problema del restante contenido básico del derecho natural de la época racionalista.

La pregunta por la norma suprema de la justicia es inseparable de toda existencia social; es, por lo tanto, «eterna» y legítima. Pero ocurre que esta misma norma se llena históricamente de contenidos siempre nuevos, es decir, cambia. En el derecho natural la respuesta termina en la metafísica; esto por dos razones. La primera: el método especulativo y ahistórico induce a afirmar la realidad de esencias antropológicas que van más allá de los límites de la experiencia histórica; frente a esta, única forma de la experiencia que resulta aplicable al hombre en cuanto ser social, el iusnaturalismo procede en forma trascendente. La segunda: el derecho natural no tiene en cuenta la necesidad de encontrar la norma de la justicia por el camino de la legalidad causal; esto conduce también a la metafísica, pues omitir el entrelazamiento causal de los momentos históricos –lo cual, de hecho, se puede observar en toda especulación iusnaturalista– equivale a trascender lo histórico.

La razón por la cual el derecho natural fue admitido por el pensamiento revolucionario-burgués, básicamente adverso a la metafísica, debe buscarse en el hecho de que la ideología burguesa no estaba en condiciones, ni en lo metódico ni en lo objetivo, de construir una ley del movimiento de la historia que fuera suficientemente amplia y funcionase en forma satisfactoria. En este capítulo intentaremos delinear las determinaciones de contenido del derecho natural racionalista; en los dos capítulos siguientes mostraremos las causas objetivas de aquella incapacidad. Pero desde ahora tenemos que hacer notar que no fueron los intereses de la burguesía los que hicieron fracasar la búsqueda de un concepto de ley de validez universal, pues la ideología burguesa pujaba para que se consiguiese a cualquier precio un sistema de

leyes permanentes. Antes bien, de dicho fracaso hay que hacer responsable al límite objetivo, gnoseológico.

Hemos mostrado cómo el derecho natural igualitario, todavía muy vivo en la Edad Media, fue relativizado con el auxilio de la doctrina del pecado original; con esto se justificaba la propiedad privada, lo cual implicaba despojar a ese derecho de su incondicional carácter igualitario. Al comparar los derechos naturales medieval y burgués debe llamar la atención que este, a pesar de su postura fundamental también igualitaria, nunca entrara en conflicto con la idea burguesa, no igualitaria, de la propiedad. La clase burguesa no experimentó absolutamente ninguna necesidad de justificar la propiedad mediante la relativización del derecho natural. Cabe preguntarse por la razón de esto. La respuesta –que en este marco lamentablemente solo puede ser breve– debe tener, además de su interés objetivo, el sentido de hacer frente a aquellos historiadores del derecho natural que conciben sin distinción alguna el desarrollo del pensamiento iusnaturalista, desde el Medioevo hasta los tiempos modernos, como si fuera una línea recta. Por ejemplo, J. Kohler, en su *Lebrbuch der Rechtsphilosophie* (Manual de filosofía del derecho), coloca a la concepción escolástica del derecho natural muy por encima de la concepción de la época que va de Grocio a Hegel; no advierte que semejante comparación ahistórica y formalista solo puede tener el valor de un *divertimento* intelectual. Este proceder de los historiadores está esencialmente viciado por su modo formalista de investigar, que descuida el desarrollo interno de la sociedad.

La vía de gestación de ambas ideas del derecho natural es distinta; conforme a ello, se pueden distinguir sus contenidos esenciales. Respecto de la idea de protesta del derecho natural igualitario de la Edad Media (el derecho natural igualitario siempre es, de algún modo, una idea de protesta, aun cuando la «investigación de fuentes» nada sepa de esto) hay dos momentos determinantes. En primer lugar, la dependencia del hombre respecto de la naturaleza exterior que lo rodea directamente, dependencia propia de una economía agraria, y en segundo lugar la estructura de la sociedad feudal, configurada por el modo de empleo de las fuerzas productivas en una economía de esa índole. Aun cuando por su desarrollo las ciudades habían alcanzado ya un nivel digno de mención, en el sector agrario-feudal, todavía muy fuerte, persistía la ideología feudal con sus correspondientes ideas jurídicas de cuño cristiano. Basta pensar en la alta escolástica y en su doctrina

del derecho natural.[201] En última instancia, lo decisivo en la formación del contenido de la idea iusnaturalista es, en la época del feudalismo, el segundo momento: la estructura de la sociedad. Esta estructura consistía en una relación de explotación –que se perfila nítida y no disfrazada– entre una clase propietaria y una clase carente de fortuna y de propiedades. El derecho natural igualitario del Medioevo fue, pues, expresión ideológica de la protesta de la clase campesina, inferior, y desposeída,[202] y fluía de esas nítidas relaciones de explotación. Esto constituye ya su diferencia más importante respecto del derecho natural burgués, que es esencialmente ideología de una clase propietaria, y que, por lo tanto, solo protesta respecto de lo político y no lo hace en verdad contra las relaciones de propiedad; claro que hay que matizar lo dicho: unos pocos pensadores burgueses radicales –y probablemente, en cuanto tales, influidos por ideas campesinas radicales– impugnaron, y hasta con gran vehemencia, la propiedad feudal de la tierra (acerca de esto en seguida diremos algo más). Así, el derecho natural de la burguesía, con excepción de esta ala radical, antifeudal y campesina, está concebido en términos puramente jurídicos y políticos, esto es, de modo formal (este formalismo preparó justamente la ulterior proclamación de la propiedad privada como derecho natural); por el contrario, el derecho natural del Medioevo es campesino y se orienta esencialmente en sentido económico. La Iglesia, al ascender al rango de potencia participante en la propiedad feudal, se vio obligada a concertar arreglos en forma sistemática con el sentimiento iusnaturalista-igualitario vivo en la conciencia popular, y a relativizar la idea básica de este en beneficio de las relaciones feudales de clase. Ya el hecho de que los ideólogos de la Iglesia no negasen por anticipado el derecho natural absoluto, sino que, por el contrario, lo acogiesen en primera instancia con el propósito de superarlo ulteriormente, es algo muy llamativo y demuestra la profunda influencia que ejerció sobre la conciencia social del Medioevo.

La doble raíz de la profunda y secular influencia del derecho natural campesino, del cual para largos períodos no es pasible hallar fuentes, porque los campesinos oprimidos no tuvieron una literatura, no debe buscarse solo en la ya citada transparencia de las relaciones agrarias de explotación, sino también en el hecho de que, en todas las sociedades primitivas, el suela no aparece como creado por el hombre mismo, sino como algo que ya existe antes que el hombre y que le ha sido obsequiado «por la naturaleza» para

[201] Acerca de esto *cf*. M. Grahmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (La vida espiritual en la Edad Media), 1926, vol. I, pág. 65 y sigs.
[202] *Cf*. supra.

servir al bienestar general. Frente a esto, la propiedad feudal resulta inapropiada e ilegítima, En otro contexto, Marx señala que en la economía natural se origina la «apariencia de que la renta no proviene de las relaciones sociales sino de la tierra».[203] A diferencia de esto, la propiedad industrial y empresarial aparece, bajo las condiciones de la sociedad burguesa –encubridoras de los vínculos constitutivos–, como esencialmente producida por el hombre mismo, como fruto del trabajo individual y de la iniciativa del propietario.[204] Una ilusión ideológica, que era crítica de todos modos, resulta sustituida por otra que, a pesar de su carácter antifeudal, exhibe un sesgo social reaccionario. Incluso Lorenz von Stein sucumbe a esta representación cuando la propiedad industrial, por oposición a la agraria, se le aparece como la única «libre, adquirida por uno mismo». En su *Geschichte des französischen Strafrechts*[205] (Historia del derecho penal francés), Von Stein razona de la siguiente manera: en su relación con la «naturaleza impersonal» el hombre no puede ser libre.. Sólo llega a serlo allí donde la propiedad es exclusivo resultado del trabajo individual: en la industria, pues en esta el hombre produce, merced a su propio trabajo, una propiedad mueble.[206]

> «Si en la propiedad reconocemos la libertad concreta de la persona, encontramos que el ámbito de los objetos susceptibles de propiedad se escinde en dos grupos principales: agricultura e industria».
>
> «Siendo esto así, y si la historia de la humanidad ha de ser un progreso que va de los grados más bajos a los más altos, se sigue en verdad que en todo sitio donde la idea de libertad personal está viva, el desarrollo de la vida debe pasar necesariamente de la propiedad y el trabajo agrícolas a la propiedad y el trabajo industriales (...) Ahora bien: si en un determinado estadio de la sociedad se consigue tal propiedad libre, adquirida por uno mismo [*sic*]»

Se origina entonces, según Stein, la libre comunidad urbana, cuyos miembros se encuentran en un nivel más alto de libertad porque el fundamento de su existencia no es ya la propiedad de la tierra, oprimente y fruto de una mera apropiación, sino la propiedad industrial, «mueble», que se basa en el propio trabajo.

[203] *Das Kapital,**** 1949, vol. III, pág. 836.
[204] *Cf*. J. Locke, *On Civil Government*, *** 1690.
[205] 1862, pág. 259 y sigs.
[206] J. Locke (*op. cit.*) se expresa en forma muy parecida.

Solo la conciencia proletaria moderna supera por completo esta representación. Pero, por lo pronto, en la sociedad «industrial» burguesa el origen de la propiedad «mueble» –la explotación– permanece necesariamente irreconocible. Así se explica que, pese a su aversión por la riqueza, todo el movimiento de las sectas –esencialmente pequeñoburgués– carezca de una crítica de principio a la propiedad, que descubra su verdadero carácter-, y explica también que el comunismo, en tanto se manifiesta con alguna consecuencia en dicho movimiento, aparezca como comunismo distributivo y de consumo o bien como mero comunismo agrario. Por ejemplo, los *diggers,* durante la Gran Revolución Inglesa, solo aspiran a una socialización de las tierras.[207]

En principio, la idea de la autonomía y libertad plenas de la persona sirve de base, pues, tanto al derecho natural de las sectas pequeñoburguesas como al derecho natural burgués, con esta única diferencia: mientras que en el primero desempeña un papel decisivo la esperanza en una distribución justa de los medios de vida como consecuencia de esa libertad, en el segundo sigue siendo decisiva la esperanza de que, supuesta la libertad individual, se procurará al hombre hábil una mayor posibilidad de adquirir posesiones. Como las relaciones burguesas de explotación permanecen irreconocibles durante largas épocas –a diferencia de lo que ocurre con las relaciones agrarias de explotación–, solo se critican los «abusos» de la propiedad, pero no su principio. Por eso la lucha de las clases urbanas inferiores se centra, durante largo tiempo, en cuestiones políticas y jurídicas; por el contrario, la lucha económica directa solo conoce, por lo general y como expresión inmediata del descontento social, la forma del combate –esporádico y no basado en un programa principista– para conseguir mejoras salariales, una distribución más equitativa de los impuestos y otras ventajas semejantes. Pero la exigencia del campesinado está presente aun allí donde se muestra a las claras que las relaciones de poder no permiten una redistribución de la tierra y el campesino debe contentarse con demandas parciales, como son la disminución del número de días de prestación personal, la reducción de los tributos, etc.; el campesinado ha abrazado el principio de la ilegalidad básica de la propiedad feudal.

[207] Acerca de esto *cf*. A. Meusel, «Die grosse englische Revolution vom Ende des ersten bis zum Ausbruch des zweiten Bürgerkrieges», en *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, dedicado a Alfred Vierkandt con motivo de su 80° aniversario, 1949 (La gran Revolución Inglesa desde el final de la primera guerra civil basta el comienzo de la segunda, en *Problemas actuales de la sociología*).

Ahora bien, si se la considera superficialmente, esta tesis parece un tajante mentís a toda la historia del derecho natural del siglo XVII y en especial del siglo XVIII. En efecto, en toda esta época aparecen pensadores que declaran la más decidida guerra a la propiedad y exigen la eliminación de la flagrante desigualdad económica; para ello parten de la idea, ampliamente difundida, de la existencia originaria de una igualdad perfecta, no solo jurídica sino también económica. Pero si se analiza esto con mayor detenimiento pronto se advierte algo curioso: casi siempre estos críticos apuntan solo a la propiedad de la tierra; por el contrario, apenas si aluden a la propiedad basada en la producción industrial. Con el mayor asombro se descubre que allí donde los revolucionarios iusnaturalistas mencionan la propiedad en sentido negativo, piensan siempre en la propiedad de la tierra. Cuanto más se ahonda en el problema, más se refuerza la impresión de que el concepto de derecho natural, interpretado en forma económica por una parte de los ideólogos revolucionarios –la más pequeña por cierto–, no puede ser más que un resurgimiento de la idea campesino-revolucionaria del derecho natural en la esfera del pensamiento burgués o –casi siempre– pequeñoburgués, con el cual suele mezclarse de diversos modos. Pero este fenómeno se explica con facilidad a partir de esta doble circunstancia: en primer lugar, y en tanto el feudalismo no había sido superado aún, la ideología del campesinado debía tener un papel social significativo; y en esta época, dicha ideología estaba representada, debido a la estrecha alianza de campesinado y burguesía, por teóricos cultos, no campesinos (el campesinado carecía de teóricos propios); en segundo lugar, la burguesía, que se hallaba empeñada en una dura lucha contra el feudalismo, hacía suyas de buen grado todas las ideas y argumentaciones que pudiera utilizar contra este, cuando no las asimilaba en su propio mundo de representaciones. El historiador no debe permitir que la confusión de los procesos ideológicos lo desconcierte en su análisis del contenido real de los mismos. Ante todo, no debe pasar por alto que una gran parte –con mucho, la mayor– de los ideólogos que en la época que nos ocupa se orientaron en el sentido del derecho natural eran ideólogos burgueses declarados, es decir, que para nada querían adoptar una posición crítica seria y de principios respecto de la propiedad, aun de la feudal, y que centraban su pensamiento sobre todo en el problema de la situación jurídica del individuo en el Estado y la sociedad. Ya un examen de los sistemas socialistas utópicos enseña que la vaga afirmación del carácter en principio nocivo de la propiedad privada apenas se basaba, aún en vísperas de la Revolución Francesa, en la idea de la injusticia de la propiedad burguesa. Desde Moro y Winstanley, hasta Meslier, Morelly, Mably, etc., domina la idea de que la

salvación de la humanidad reside particularmente en la distribución o socialización de la tierra. Poco significan para la tendencia general algunas excepciones aisladas, como por ejemplo Linguet, quien ya en 1767 critica la opresión del jornalero, incluido el obrero urbano. Todavía en 1792, esto es, en un momento en que ya había críticos notables de la propiedad burguesa, aconteció algo muy significativo: el 29 de agosto se despacharon 30 comisarios a 16 departamentos de los alrededores de la capital. Por propia iniciativa, dos de ellos comenzaron a desplegar una activa propaganda contra la propiedad. Ahora bien, lo singular es que exigieron una parcelación de las tierras, y la comenzaron a llevar a cabo, pero, en cambio, declararon expresamente en un artículo especial: «La nación solo reconoce la propiedad industrial y garantiza su inviolabilidad».[208]

Wolters,[209] que se ha ocupado en detalle de este problema, afirma:

> «Todo lo que hoy resumimos en los conceptos "socialismo" o "comunismo", lo caracterizó el siglo XVII con la expresión "*Loi Agraire".* La mayoría de los investigadores ha tomado este concepto sin preguntar por su origen: sólo el historiógrafo más reciente de la "filosofía social en el siglo XVIII", Espinas, fundamenta su nacimiento en el hecho de que la gran industria apenas si había nacido, pues su desarrollo sólo data de la época del incremento de las maquinarias; según este autor, en la segunda mitad del siglo XVIII toda la economía política de Francia consistió, en general, en una teoría de la riqueza agraria y por entonces las doctrinas sociales solo aspiraban a un cambio en el dominio de la tierra. Yo [Wolters] no puedo adherir incondicionalmente a estas razones (...) pues en aquella época se deseaba, tanto como se lo desea hoy, un cambio en la propiedad mueble, y en los años anteriores a la Revolución el odio contra los banqueros y los financistas, los *"sangues*" del pueblo, no era menor que el odio a los grandes terratenientes».

[208] *Cf*. A. Aulard, *Politische Geschichte der Französischen Revolution* (Historia política de la Revolución Francesa), 1924.

[209] E Wolters, «Studien über Agrarzustande und Agrarprobleme in Frankreich von 1700 bis 1790», en *Staats und Sozialwissemchaftliche Forschungen* (Estudios sobre las condiciones y los problemas agrarios en Francia desde 1700 basta 1790, en Investigaciones de economía política y de ciencia social), vol. 22, fasc. I.

> «Ya en el decenio anterior a la Revolución se exigió la destrucción de las máquinas o, por lo menos, una limitación temporal de su funcionamiento».[210]

De todos modos, téngase en cuenta lo tardío de esta crítica a la actividad manufacturera. Pero, por lo demás, acerca de los argumentos de Wolters y de las opiniones de Espinas citadas por él, se puede decir que ambos puntos de vista deben ser considerados falsos. Ya había producción capitalista en una medida notable, pero no un proletariado que actuase de manera autónoma en una época en que la lucha contra el feudalismo y las esperanzas humanistas acerca del porvenir, que servían de base a esa lucha, lo dominaban todo. Necesariamente, lo que aparecía ante el proletariado como el principio nocivo que debía ser eliminado era todavía el orden feudal corporativo, no la propiedad burguesa. La crítica a la explotación del trabajador no se elevaba al plano de los principios, sino que se presentaba en forma esporádica. Se puede decir que el proletariado, que sólo comenzó a desarrollar una autoconciencia propia durante la Revolución y después de ella, ya existía sin duda «en sí», pero todavía no «para sí».[211]

A juicio de Wolters, una forma de crítica es igual que la otra; por ese motivo no advierte que los argumentos que aporta para probar la existencia de tal crítica al maqumismo de ningún modo se refieren a una tendencia socialista, sino pequeñoburguesa y artesanal. De tal modo, el revolucionario siglo XVIII entendía por «propietarios», culpables del infortunio social, sobre todo a los nobles terratenientes y llegado el caso también a los especuladores y comerciantes enriquecidos por vías manifestamente dudosas. El combate contra el «lujo» estaba dirigido contra los abusos de la propiedad privada, pero no contra la propiedad burguesa en cuanto tal; del mismo modo que hoy el cristiano honesto critica las formas de vida de la burguesía sin criticarla a ella misma.

Wolters dice muy bien:

> «El objetivo del siglo XVIII era, ante todo, *“égalité* [pero] *égalité des rangs des conditions”.* Solo “un pequeño [1] grupo de pensadores, el que aquí nos ocupa, insertó otra palabra y con ello dio armas para el combate del siglo siguiente y tal vez aun de varios de los siglos por venir: *“l’égalité des rangs et des fortunes”».*

[210] Abate Pluquet, *Traité sur le luxe,* 1786, vol. XX, pág. 476 y sigs. André, *Le Tartare à París*, 1788, pág. 102. Dévérité, *La vie et les doléances d’un pauvre diable*, 1786, págs. 59-64
[211] Marx tomó estas fórmulas de la terminología hegeliana.

Pero es preciso asignar a esto su verdadero sentido: tal *«égalité des fortunes»* había sido tomada, en parte, del mundo de ideas del derecho natural agrario, y por consiguiente en modo alguno se la entendía en sentido proletario-socialista; en parte, emanaba también de un anhelo pequeñoburgués de reforma y carecía, por lo tanto, de toda intención socialista. Wolters mismo dice (aunque sin reconocer, a causa de su descuido del análisis de las clases, el verdadero significado que su propia comprobación tiene respecto de la comprensión cabal de la ideología iusnaturalista del siglo XVIII):

> «El nuevo orden que se debe crear puede denominarse, con Montesquieu, *"la republique démocratique"* con Meslier, Rousseau y Morelly, *"l'état naturel"* con Mably, "*l'heureuse médiocrité des fortunes"* o, con Deschamps, *l'état des moeurs";* en lo sustancial se trata, pues, del mismo problema, cualquiera que sea el nombre que reciba el nuevo orden: saber cuál es la relación de propiedad en que el individuo y el conjunto deben hallarse con el territorio que habitan (...) A uno le basta la distribución igualitaria de la tierra; los otros exigen su colectivización».

Así queda definitivamente claro que la tierra y no la propiedad industrial es lo que proporciona el móvil auténtico y último para las reflexiones de las teorías socialistas y social-reformistas radicales. Wolters invierte la verdadera relación cuando afirma:

> «El gran entusiasmo que el siglo XVIII experimentó por la agricultura se transfirió enseguida a los representantes de esta: los campesinos y los trabajadores rurales».

Lo verdadero es, más bien, que el entusiasmo de los campesinos y los trabajadores rurales por una justa distribución de la tierra y sus productos se transfirió, en el siglo xviii, a la ideología más radical y más favorable al pueblo. Si se omite tener en cuenta que el «socialismo» iusnaturalista del siglo XVIII es agrario, no se puede sino caer en contradicciones y en confusión, como lo demuestran los argumentos de Hugo.[212] Por una parte afirma que la crítica de Meslier está:

> «dirigida contra el Estado feudal, pero también contra el nuevo sistema capitalista que combate victoriosamente por alcanzar una dominación soberana (...) De este modo, su obra muestra un rostro dual crítica capitalista al feudalismo y crítica socialista al capitalismo».

[212] C. Hugo, *Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* (La historia del socialismo en representaciones particularizadas), 1921.

Pero, por otra parte, dice:

> «Además, Meslier es, por todo su ser y por su horizonte espiritual, tan enteramente campesino que la industria y la revolución de todas las relaciones que el desarrollo industrial ya había ocasionado –o que, más bien, estaba produciendo– tenían que sustraerse en absoluto (!) a su visión; eso hacía también que los problemas que presentaban las grandes ciudades, por ejemplo, París y Lyon, tampoco existieran para él».

Tal como ocurre en Hugo, contradicciones manifiestas quedan también sin resolver en la obra de Beer.[213] Este autor tampoco entiende de manera del todo correcta los hechos cuando reinterpreta el punto de vista de los «socialistas» del siglo XVIII en el sentido de que estos acentuarían el comunismo agrario por hallarse sometidos a la influencia de las ideas iusnaturalistas, y por ello considerarían la producción manufacturera y fabril en general como corruptora en cuanto a sus efectos morales, viendo la única solución posible en el retorno al estado natural de las comunidades rurales. Por lo menos, esta interpretación es aguda. Y de hecho es verdadera, en cuanto en todos aquellos pensadores que extraen consecuencias de tipo socialista agrario no es raro que también exista cierta aversión, atizada por ideas iusnaturalistas, a los abusos propios de la vida urbana, y a veces aun a la opresión de los obreros en la industria; pero esta aversión resulta, en última instancia, de un enfoque que, de antemano, se opone a la industria urbana de manen por completo acrítica, y no a la inversa. Por lo demás, basta leer con atención las descripciones que de los «socialistas» de esta época proporciona el mismo Beer para asombrarse de cuan escasos son los planteamientos de una investigación crítica de las condiciones de vida capitalistas, aun en aquellos pensadores cuya mirada ya se orienta en ese sentido. Por ejemplo, leemos:

> «Otra figura fue Thomas Spence (nacido en 1750). En él vemos al primer rebelde proletario [!] que se alza contra las nuevas condiciones; un hombre de convicciones firmes y profundas, de ánimo elevado, un mártir de las ideas de reforma socialista (...) Sin embargo, no se funda en las condiciones industriales sino en la revolución agraria [!] ocasionada por las *endosares* [cercamientos de tierras]».

[213] M. Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus,* *** 1931.

Esto prueba que también es preciso considerar a Spence antes como ideólogo del derecho natural campesino-antifeudal que de cualquier tipo de derecho natural socialista-proletario.

> «La crítica de Spence» –dice por fin Beer– está dirigida a la propiedad privada de la tierra (...) Solo es socialista en cuanto rechaza la propiedad privada de los campos. Pero en el desarrollo de sus argumentos recae en las instituciones de la propiedad privada».

Sea de ello lo que fuere, hay algo que queda firme: aun en los «primeros rebeldes proletarios» todo gira, en última instancia, en torno de la tierra. Lo mismo ocurre con William Ogilvie y otros. Desde luego que siempre ha habido ciertas excepciones. Recordemos al ya citado Linguet y a la *Utopia* de Vairasse d'Allois, aparecida entre 1675 y 1679 (Hugo presenta con todo detalle los razonamientos de este autor). Pero, cuando se la examina con detenimiento, su comunidad de organización comunista, que incluye los medios de producción industrial, resulta una adaptación –emanada puramente de la coherencia de los conceptos– de una imagen ideal discernida por caminos abstractos y apenas motivada por un real conocimiento de los nexos sociales interiores de la sociedad burguesa. Resulta característico que Vairasse mantenga la esclavitud, de la que su sociedad ideal no puede prescindir, con el argumento de que existen trabajos sucios. Por lo demás, Moro también había considerado admisible la esclavitud por razones similares; pero ello demuestra el carácter por completo insuperable de ios límites sociales dentro de los cuales se originaron las utopías socialistas más antiguas. Lo mismo que se aplica a Vairasse vale también para el desarrollo del pensamiento agrario-revolucionario, que lleva a consecuencias de las que no escapa la propia sociedad urbana; también es válido respecto de Morelly y Mably, los críticos más radicales de la sociedad de la Francia prerrevolucionaria. De hecho, solo con la revolución comienza a desplegarse una crítica que parte claramente del antagonismo entre capital y trabajo. Característico de esto es la relación señor-siervo, que se distingue fundamentalmente de la relación obrero-empresario, y también la actitud irónica de hacer el juego al siervo contra el señor, como se ve en Beaumarchais, Diderot *(Jacques, le fataliste*) o Lessing (en tono sentimental), y aun, en las condiciones atrasadas de Rusia, en Tolstoi o Goncharov (*Oblomov).* A pesar de todas las mezclas e influencias recíprocas, se pueden distinguir con precisión los diversos tipos de derecho natural; en los ideólogos pueden prevalecer tres ideas del mismo: la agraria, la pequeño-burguesa o la puramente burguesa –es decir, la que solo considera los derechos formales a la libertad y la igualdad–; según predomine una u otra

representación, se originan tres grupos de intérpretes del derecho natural: los social-agrarios, los reformadores agrarios e industriales y los individualistas liberales. Puesto que se trataba de la revolución burguesa, estos últimos fueron, naturalmente, no solo los más numerosos sino también los que cumplieron un papel histórico decisivo. Según su concepción, hay derechos del hombre que son naturales, inalienables e iguales para todos, y a los que ningún desarrollo social y ninguna reivindicación de poder pueden abolir. Entre estos se cuenta, como uno de los más importantes, el derecho a la libre adquisición y libre disposición de la propiedad; de tal modo, las diferencias de propiedad resultan por entero compatibles con la situación jurídica del hombre, que en lo demás es igualitaria. Los puntos de vista agrario-revolucionarios, o aun los pequeñoburgueses reformadores, que eran consecuencia de la idea del derecho natural tal como la comprendían las clases inferiores, de hecho divergían enormemente de semejante concepción; se comprende la simpatía con que los actuales investigadores socialistas consideran a estos dos grupos. Para resolver la difícil y muy discutida cuestión de la posición y la función históricas de los tribunales superiores franceses, los «parlamentos», resulta de particular importancia conocer el carácter jurídico formal de la ideología iusnaturalista burguesa. Como se sabe, los parlamentos poseían el derecho de controlar y promulgar las leyes. A pesar de su indiscutible carácter conservador, y en especial de su aversión a toda reforma progresista (por ejemplo, abolición de los derechos interiores de aduana para el comercio de cereales, reforma de los gremios en favor de la libertad industrial, reforma impositiva), tenían fuerte apoyo en la opinión pública, es decir –para aquella época–, en el tercer estado. El enigma se aclara si se tiene en cuenta, además de otras razones –como pueden ser la ignorancia general en materia de teoría económica y el sofocamiento de todos los problemas por el afán de libertad, al que el parlamento parecía responder en virtud de su continua lucha contra el absolutismo–, el hecho de que todo ataque a los recursos pecuniarios y cualquier usurpación de los mismos se experimentaban como atentatorios contra el derecho natural que cada hombre tiene de ser libre en cuestiones de propiedad. Así como la situación jurídica de igualdad no impide la diferencia económica, tampoco excluye, según la concepción burguesa, la diferencia individual en cuanto a aptitudes y talentos; este era un supuesto que la burguesía necesitaba, precisamente, para justificar la propiedad. Pero, por lo general, dicha idea quedaba en segundo plano y se la interpretaba de manera fluctuante. De tal modo, según señala Baumgarten,[214] Holbach pudo

[214] A. Baumgarten, *Geschichte der abendländischen Philosop*hie (Historia de la filosofía occidental), 1945.

suponer, en su *Systeme de la Nature,* la existencia de una amplia desigualdad natural, en tanto Helvétius apenas aceptaba diferencias insignificantes en los talentos. Tan solo en una época posterior, cuando se sintió amenazada por el avance del proletariado, la burguesía hizo suyo en forma clara y consecuente el punto de vista de la desigualdad natural de los hombres y de la diferencia en cuanto a la propiedad que se origina necesariamente de ella. Esto rige en especial para la época imperialista y fascista, aunque el liberalismo que ya se había hecho reaccionario pensaba de manera parecida. El proletariado, todavía falto de autonomía, se unió a este o al otro grupo, o permaneció indiferente, según el puesto que ocupara en el proceso de producción y según su nivel cultural. Las especulaciones acerca de la existencia de una auténtica imagen proletaria del mundo antes de la Revolución Francesa, especulaciones que colman la literatura socialista hasta el presente, son completamente vanas, aunque se originen en el comprensible deseo de los espíritus progresistas por rastrear la existencia del socialismo hasta el pasado más lejano posible. Por cierto que fueron numerosos los pensadores sagaces que, desde fecha temprana, conocieron y expresaron mucho de lo que permanecía aún oculto para sus contemporáneos. Por ejemplo, el economista inglés James Steuart, en sus *Principios de economía política,* de 1767, reconoce que la manufactura arruina al artesanado porque sabe cómo aplicar la simple forma de trabajo de la esclavitud. El socialismo moderno se halla, sin duda alguna, en íntima relación histórico-espiritual con tales ideas de los siglos pasados. Pero también es indudable que él es resultado de relaciones sociales por completo diferentes, razón por la cual representa algo fundamentalmente nuevo, que no había existido antes. Solo si se comprende esto se puede entender que únicamente en nuestro siglo se haya hecho posible la realización de la comunidad socialista y que todos los sueños geniales de épocas pasadas no pudieran pasar de tales. Pues, en principio, la sociedad solo se propone aquellas tareas cuya realización está al alcance de las posibilidades prácticas.

En todo caso, de lo expuesto resulta que hasta bien entrado el siglo XVIII aún no existía un conocimiento claro de la esencia y el origen de la propiedad burguesa y tampoco, por consiguiente, ningún riesgo serio para ella. En un todo al revés de lo que ocurría con la propiedad feudal –que de continuo debía ser defendida por la Iglesia contra las ideas iusnaturalistas campesinas, y ello a causa de la transparencia del ordenamiento social del feudalismo–, una crítica formal al orden burgués de la propiedad siguió siendo por mucho tiempo algo totalmente imposible; esto se debía tanto a que la esencia de la propiedad burguesa quedaba oculta para el conocimiento bajo la cosificación

de las relaciones humanas en la saciedad capitalista, como a que los intereses del proletariado coincidían con los de la burguesía en la lucha contra el feudalismo. Por eso la ideología burguesa no se vio obligada a polemizar con una crítica semejante. El momentáneo temor –bastante infundado– a una subversión de la propiedad no bastaba todavía para engendrar una disputa ideológica de principios con la crítica social del adversario, ni una justificación teórica del propio régimen de producción. Aquí se halla la razón última por la cual la burguesía nunca consideró necesario disputar con el derecho natural igualitario a la manera de los ideólogos feudales, sino que, por el contrario, estuvo en condiciones de aceptarlo sin reservas en una figura adecuada a sus necesidades: la idea jurídica formal de la igualdad, que admitía la diversidad de las posiciones económicas dentro de la sociedad. En relación con esto es preciso tener en cuenta que la burguesía de los siglos XVII y XVIII se encontraba en condiciones que diferían por completo de aquellas en que se hallaba la burguesía calvinista del siglo XVI. Para esta última, que acababa de desarrollarse a partir de las capas medias, pequeñoburguesas, la idea ascética –que estas llevaban consigo– de la igualdad «evangélica» originaria representaba todavía cierto peligro y era, ante todo, un obstáculo para la acumulación de capital. En tal sentido, la situación había cambiado por completo para la burguesía posterior.

2. La filosofía social subjetivista del siglo XVII

La época de la manufactura incipiente debe ser caracterizada como segunda época de la acumulación primitiva. La primera terminó con el Prerrenacimiento y se singularizó por la transformación de los grupos de piratas en patriciado mercantil, por la usura y los préstamos hipotecarios, por la acumulación proveniente de la explotación de los campesinos y sus ramificaciones posteriores: la liquidación de los asentamientos. Por lo común, bajo el concepto de acumulación primitiva se comprende, en forma muy general, la simple idea de atesorar riquezas por vía de la expropiación violenta u otros medios y métodos extraeconómicos. Pero ral definición es a la vez demasiado general y estrecha en exceso. Una determinación más precisa es la que proporciona Marx en su pequeño escrito *Salario, precio y beneficio*:

> «Encontramos que la llamada acumulación primitiva no significa otra cosa que una serie de procesos históricos que terminaron por descomponer la unidad; originaria existente entre el obrero y sus medios de trabajo».[215]

Hemos insertado aquí la definición de Marx porque sin duda se adecúa perfectamente a la época de la manufactura incipiente. Según su aspecto exterior, esta época se halla colmada por los esfuerzos de un empresariado que se caracteriza por su diligencia y su frugalidad. Esta acumulación es esencialmente primitiva por cuanto –en especial en la época del ascenso de la manufactura– solo resulta posible mediante la creación de un proletariado liberado de los vínculos que lo unían con los medios de producción, y divorciado de estos últimos. El conocimiento de este hecho resulta importante para nuestra investigación, porque nos proporciona un concepto preciso del carácter propio de la época del ascenso manufacturero, es decir, de su carácter revolucionario, de su inquietud social y de su inestabilidad económica. La irracionalidad oscurecedora del proceso social se acentúa aún más merced a este momento, como consecuencia de la creciente cosificación de las relaciones. La comprensión de este hecho no aportará por ahora, es cierto, una solución total, pero es indudable que solo si se la admite como supuesto podremos dar una respuesta provista de sentido, y que quizás abra el camino para la investigación ulterior, a una de las preguntas más difíciles con las que se enfrenta la historia de las ideologías, la de por qué, después del Renacimiento, que fue irreligioso en gran medida, pudo producirse una recaída tan extraordinaria en lo religioso. No basta señalar que gran parte de

[215] K. Marx y F. Engels, *Werke* (Obras), vol. XVI, pág. 131.

la burguesía manufacturera procedía de la pequeña burguesía sectaria, pues esta raigambre ideológica pronto habría sido superada bajo las condiciones de la producción manufacturera, que se caracterizaba por su tendencia creciente a la racionalización. Dicha procedencia solo aclara por qué la nueva religiosidad fue un desarrollo de la anterior y por qué la nueva burguesía pudo adoptar tan fácilmente una imagen religiosa del mundo.

La racionalización del pensamiento burgués recomienza con la segunda época, esto es de la manufactura relativamente desarrollada. Solo entonces la clase burguesa manufacturera se muestra como un hecho social firmemente perfilado, es decir que solo entonces la pertenencia social de los individuos adopta ya formas relativamente estables, y que la inquietud del ascenso y la decadencia, del progresar y el quedarse atrás, no constituyen ya el aspecto predominante en la imagen de la sociedad. Por el contrario, en la época inicial de la manufactura se produce un cambio tempestuoso en la sociedad. Y es claro que, bajo la condición –antes expuesta– de la cosificación de las relaciones entre los hombres, los individuos experimentan ese cambio como dicha y desdicha, suerte y destino, abyección y predestinación. Entonces solo hacía falta un espíritu modelador para elevar estas vivencias al rango de ideología de validez universal. La total inconstancia de las relaciones es lo que impide a los individuos comprender con claridad la causa de su ascenso y los incita, por lo tanto, a interpretarla irracionalmente. En la actividad económica de la nueva burguesía, lo racional se *limita* esencialmente a la *explotación* fabril; fuera de esta todavía reina la especulación desligada de toda norma firme o de toda ley objetiva y concreta, es decir, aquella especie de espíritu emprendedor capitalista cuyo éxito puede predeterminarse solo en forma especulativa, pero no por medio del cálculo. El triunfador también es, por ende, el preferido de un destino desconocido. En este terreno del irracionalismo no puede originarse una ciencia de la sociedad en sentido genuino, esto es, en cuanto ciencia de las «leyes naturales» de la sociedad. La posibilidad de desarrollar semejante ciencia supone, no solo la agudización y la toma de conciencia de la contradicción existente entre la actividad individual y la legalidad objetiva, sino que respecto del proceso objetivo debe imponerse también la convicción de que su esencia es en principio aprehensible con el auxilio de procedimientos racionalistas de conocimiento. En la época de la manufactura desarrollada estas condiciones ya se han cumplido en parte. La racionalización creciente de la actividad –dentro de relaciones considerablemente estabilizadas– ha despertado el sentido para ahondar en la sociedad entendida como proceso gobernado por leyes. A la vez, la contradicción entre

la voluntad indi vidual y la ley objetiva –contradicción que aparece mucho después– se halla por lo general reprimida en la conciencia (más adelante señalaremos las razones de esto); por consiguiente, el proceso social todavía no aparece como emanación de una «ley natural» supraindividual, sino, de modo aún ingenuo, como simple resultado de la suma de todas las acciones individuales. Así, la época de la manufactura relativamente desarrollada conoce, sin duda, una consecuente ciencia individualista del Estado, pero no una sociología o una economía política, si por estas se entiende ciencias generalizadoras, ciencias de leyes, en el sentido antes definido. Solo los sistemas de Montesquieu y Quesnay pueden ser considerados como los primeros productos científicos aproximativos de este tipo, pero ya corresponden a las relaciones transformadas del siglo XVIII.

Lo que en el período manufacturero más avanzado aparece como totalidad social no es un conjunto entretejido mediante una ley natural objetiva, sino la universalidad abstracta del hacer individual, la «sociedad» que se forma a partir de la suma de los modos individuales de comportamiento. La expresión práctica de esta «sociedad», que resulta en cierto modo mecánicamente de la actividad de los individuos, es el Estado configurado por la relación jurídica –explícitamente querida o históricamente establecida– de los individuos entre sí. Por eso, para el siglo XVII, Estado y sociedad todavía son conceptos idénticos. Si, a pesar de esto, se establece cierta distinción indeterminada entre uno y otra, sociedad significa simplemente la suma, reducida a unidad igualadora, de todas las relaciones jurídicas privadas; por el contrario, Estado significa la misma unidad de todas las relaciones jurídicas públicas. Pero para esta concepción, la esencia del Estado y de la sociedad solo puede aprehenderse a partir de los individuos que actúan conscientemente; en el mejor de los casos, se los entiende como la forma universal de manifestación que regula la multiplicidad de las relaciones subjetivas con el auxilio del vínculo jurídico. Dentro de esa concepción, «ley» no puede significar más que una regulación universal de la vida social, producida por la tradición o por la fuerza del poder; jamás podría designar una legalidad natural que actuase de modo inconsciente. La «ley de la naturaleza», que aquí hace del hombre un ser social, es el derecho originario –dado en dote al hombre «por la naturaleza»– a gozar de determinados medios de vida, y al que se considera inalienable. El hombre dispone de este derecho según su libre voluntad, incluso allí donde ha cedido al Estado, por cierto en su propio interés, ciertas atribuciones de poder, o bien estas le han sido arrancadas mediante la violencia y el fraude. Prescindimos aquí del giro reaccionario (por cierto

importante en la historia del derecho natural, pero que lo falsea en su sentido genuino) según el cual el individuo ya no puede recuperar los derechos que una vez transfirió al Estado, lo que implica una renuncia a la soberanía popular en beneficio de la soberanía del poder. Y visto desde lo metodológico, este derecho natural tampoco se interna por ningún camino nuevo. No existen por lo tanto poderes objetivos bajo cuya ley se encuentre el hombre, y que le permitan o impidan hacer libre uso de sus derechos, sino meras circunstancias subjetivas de la libertad y el poder. Cuando el Estado mismo o su personificación en un príncipe infringen el derecho natural, no se consulta el curso legal de la historia para discernir el final de esta dominación lesiva del orden jurídico, sino que se espera simplemente la restauración de los derechos naturales al goce de la libertad de un acto liberador cuya realización se supone en principio posible en cualquier época.

Vimos que en el período de la manufactura más desarrollada el esfuerzo tendiente a reconocer leyes sociales tuvo que fracasar porque el pensador de aquella época aún no se había hecho consciente de la existencia de poderes supraindividuales, sociales; dicho con más precisión: porque aún no se imponía ai pensador la contradicción entre la actividad individual y un proceso universal, supraindividual, ajustado a leyes en su realización. Si se pregunta por las razones de este fenómeno, he aquí una repuesta verosímil: pese a que el estado de cosificación se encontraba ya bastante desarrollado, el comportamiento subjetivo todavía no tropezaba con límites rígidos que estorbasen su libertad, porque aún perduraba en escala considerable el espacio tradicional no capitalista, esto es, artesanal.[216] Este proporcionaba una base económica elástica y favorable para la extensión de la manufactura, que no encontraba obstáculos serios en cuanto a competencia y salidas. La economía burguesa no conocía aún el fenómeno de las crisis generadas según una necesidad legal; la producción capitalista nada sabía aún del hecho de que el mayor enemigo de la economía puede ser la misma economía. No se trata de discutir aquí la teoría de Rosa Luxemburgo según la cual el funcionamiento de la economía capitalista depende del espacio precapitalista; de todas maneras, es verdad que la relativa falta de crisis, condicionada por razones intraeconómicas y típica de la economía capitalista en esa época, se ligaba con la persistencia de un amplio sector artesanal. Pero en el nivel alcanzado ya no se podía eludir del todo la conciencia del hecho de la cosificación de las relaciones económicas: el ámbito del valor de las mercancías en el mercado

[216] *Cf*. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, *** 1909, pág. XIV: «Sólo en el siglo XVIII (...) las diversas formas de los nexos sociales se enfrentan al individuo (...) como necesidad exterior».

se oscureció en cuanto relación condicionada por el hombre, y por lo tanto se experimentó esta como algo que se consumaba con independencia de las demás relaciones humanas. Sin embargo, todavía aparecía como subordinada a la voluntad humana en su movimiento exterior. Sin duda que el valor de las cosas, en especial el del dinero, fue comprendido ya como algo inherente a ellas, natural e inhumano; incluso se adjudicó al dinero una fuerza automática de producción de riqueza; no obstante, siempre eran el entendimiento y la circunspección del hombre aquello a lo cual de algún modo incumbía sacar provecho de las propiedades naturales de las cosas mediante la conducción razonable y sensata del intercambio de mercancías. La teoría mercantilista supuso que a aquella mercancía con la cual se podían adquirir otras –esto es, el dinero– le era inherente una fuerza autónoma de producción de riqueza; empero todavía nada sabía de una legalidad objetiva que obligase a la sociedad a desplegarse en un sentido determinado. Semejante estructura de la conciencia ideológica vuelve comprensible, justamente, la razón por la cual la ciencia natural no influyó, o lo hizo en escasa medida, sobre la formación de las teorías sociales, pese a los grandes avances que logró en la época manufacturera del siglo XVII. Si no se tienen en cuenta estos nexos que señalamos, resulta insoluble el enigma planteado a la investigación: a pesar de haberse despertado el sentido para el concepto de ley y para la significación universal de la determinabilidad por ley, la sociología no llega a desarrollarse antes del siglo XVIII.

La ciencia natural recibe sus estímulos y su materia de la mecánica de funcionamiento de los establecimientos manufactureros. Ya en la época del Renacimiento la mecánica científica había encontrado inspiración en máquinas simples. Pero en esa época el pensamiento de la ciencia natural todavía se orientaba hacia lo cualitativo. Basta pensar en la química especulativa y en su gran importancia. Pero, poco a poco, la ciencia natural se fue cuantificando y matematizando, y la mecánica pasó al primer plano. Borkenau[217] dice muy bien que la ciencia natural, desde Galileo hasta Newton, no fue otra cosa que mecánica matematizada. Pero en el siglo XVII todavía no se podían aplicar sus conocimientos a la práctica; del mismo modo, el concepto de ley propio de ella tampoco pudo influir seriamente sobre la teoría de la sociedad, a pesar de que el pensamiento de la ciencia social había experimentado una influencia generalizada por parte de la imagen científico-natural del mundo. A primera vista esto resulta muy curioso, pues el racionalismo científico-natural

[217] F. Borkenau, *Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (El tránsito de la imagen feudal a la imagen burguesa del mundo), 1934.

y el racionalismo teórico-social no solo nacen en un mismo terreno social sino que también muestran otras semejanzas significativas. Comparten la tendencia a reducir los fenómenos al más acá, así como el pensamiento experimental y la penetración racional en la realidad. Pero si examinamos la situación con más detenimiento advertimos un proceder contradictorio: por una parte, la ciencia natural era tenida por modelo, y sus conceptos de experiencia y de causa eran umversalmente admitidos; pero, por lo demás, no se sabía bien qué hacer, en el dominio de la teoría de la sociedad, con la idea científico-natural de ley, pues –como dijimos antes– el ser del individuo y el ser objetivo de la sociedad no habían entrado aún en manifiesta contradicción. Por eso, para la conciencia en modo alguno había pasado a constituir un problema el descubrimiento de leyes objetivas, supraindividuales, es decir, leyes generalizadoras en el sentido de la ciencia natural.[218]

Aun Hobbes, que entre los teóricos de la sociedad es el que más se orienta en sentido científico-natural –y hasta francamente materialista–, constituye una clara prueba de que su época ni sospechaba que la sociedad pudiese estar dominada por leyes objetivas. Según se sabe, Hobbes pone la mecánica como base de su pensamiento. Por eso habla constantemente de la ley natural de la sociedad, pero en verdad su idea concreta de la ley social tiene tan poca correspondencia con una ley en el sentido de la estricta validez objetiva, independiente del individuo y de su voluntad, como la representación que de ella se forjan otros teóricos de la sociedad que encontramos en el mismo período. Lo que Hobbes entiende por ley no es otra cosa que una norma abstracta de comportamiento de los individuos, comportamiento que fluye en mayor o menor medida de un impulso interior y es por consiguiente de carácter subjetivo-psicológico, y la aspiración por completo consciente, ligada con lo anterior, a fundar relaciones estatales, esto es, relaciones de poder. Es innegable que en el análisis concreto que Hobbes hace de la existencia natural del hombre se pone de manifiesto una ley; pero resulta significativo que en definitiva ella no lo sea de la sociedad misma, sino que se trate de una ley unilateralmente psicológica de los individuos, a partir de la cual se pretende aprehender la legalidad social en el sentido de la validez objetiva. Pero en sí misma esta limitación metódica no es más que una consecuencia de aquella que en esa época experimenta la conciencia ideológica, para la cual en modo alguno se plantea el problema de la ley suprapsicológica y

[218] *Cf*. mis diversos escritos acerca de la importancia que tuvo para el nacimiento de la idea de ley propia del marxismo (idea que no es la de la ciencia natural) la apertura, con posterioridad a la Revolución Francesa, de la posibilidad de conocer la relación dialéctica entre actividad subjetiva y proceso objetiva (relación sujeto-objeto).

supraindividual. Se comprende mejor la radical diferencia entre el concepto meramente psicológico-social (in-auténtico) y el genuino concepto objetivo de la ciencia social, si se considera cuan diversamente operan cuando se los aplica en la historia. Mientras qué la ley social objetiva cumple su tarea cuando da a conocer la multiplicidad interior de los fenómenos históricos como un transcurso acaecido involuntaria y hasta inconscientemente, y por eso necesario, la ley social que brota del determinismo legal-psícológico del individuo sigue siendo formalista: descuida la comprensión legal del movimiento interno total de la historia porque el cambio de los fenómenos históricos en modo alguno puede comprenderse en su necesidad a partir del individuo, siempre idéntico a sí mismo. Del mismo modo, tampoco las relaciones de poder, a las que Hobbes dedica particular atención, se entienden como nacidas, en sus formas concretas, de una ley comparable a la del curso de las estrellas o aun a la ley del desarrollo capitalista descubierta por Marx; no se comprende, por ende, que la revolución (aborrecida por Hobbes) se origina según una ley, del mismo modo como a juicio de este autor sucede en el caso del absolutismo de los Estuardo, que estaría en correspondencia con las condiciones legales, naturales, de la convivencia humana. Para Hobbes, solo el Estado ha devenido según leyes, y aquí se trata del Estado en su unicidad suprahistórica, en cuanto expresión de la decisión voluntaria, originaria e irrevocable de los individuos que en el pasado se reunieron para formar la sociedad. Este autor nada sabe de una ley que, en los demás instantes históricos, determine la existencia del Estado, su forma y su comportamiento. El soberano, que una vez logró la posesión de la soberanía, dispone a discreción de los derechos que le fueron transferidos en el acto de fundación de la sociedad. En lo metódico, este modo de consideración se basa en la incapacidad para reconocer como fuerza motriz última de la historia otro elemento que no sea el puro individuo, en el cual la conciencia de la época se detiene siempre como consecuencia de la estructura económica de la sociedad ya descripta. Y en lo objetivo se basa, de acuerdo con esto, en la total incapacidad para verificar teóricamente la afirmación, de que la historia está dominada por leyes, hecha por Hobbes en forma categórica bajo la influencia del desarrollo de la ciencia natural.

Pero si para el pensamiento del siglo XVII el individuo sigue siendo el único punto de partida positivo, y comprensible en concreto, de la filosofía social, cualquier ensayo de concebir la voluntad en forma determinista en el sentido del modo de consideración orientado hacia la búsqueda de leyes aparece de antemano condenado al fracaso.

Cuán poco puede Hobbes mantener consecuentemente su posición determinista fundamental lo prueban sus exposiciones, en las que no supone que todos los momentos se hallen determinados legalmente, sino que también se refiere en forma expresa a aquellos que actúan fuera de las relaciones determinadas por leyes y que siguen a una voluntad diferente de la que está sometida a una legalidad natural; tal el caso de la revolución. En el dominio de lo histórico, dichos momentos son, en general, todas las aspiraciones de la democracia y sus instituciones, razón por la cual Hobbes exige que se las elimine. Pero ello no implica una mera contradicción, ni se puede decir que Hobbes introdujera de improviso y subrepticiamente el punto de vista del deber, que sería en verdad opuesto a su punto de vista causal-determinista; más bien se limitó a expresar algo que responde por entero a un concepto de la ley que está muy lejos de ajustarse realmente al modelo escogido: la ley científica natural. Un pasaje de la obra *Acerca del hombre y del ciudadano* nos mostrará de qué manera singular –y se diría: no legal– concibe Hobbes sus leyes, cuando admite tanto la posibilidad de que el individuo las infrinja ampliamente cuanto el carácter no absoluto de su validez:

> «Así se pone de manifiesto que las acciones de los hombres tienen su punto de partida en la voluntad, y que esta parte de la esperanza y el temor, de modo tal que si de la violación de las leyes, más que de su observancia, se pueden esperar un bien mayor o mal menor, estas leyes se violan con toda intención. Por eso, la esperanza de cada cual, en lo referente a su seguridad y autoconservación, se basa en el hecho de que mediante su propio poder o su fuerza pueda adelantarse a su vecino, y es indiferente que lo haga en forma abierta o recurriendo a la astucia. De esto se sigue que el mero conocimiento de las leyes naturales [!] no da de inmediato la seguridad de que alguien habrá de obedecerlas [!]; y de esto, a su vez, se infiere que, en tanto no se está seguro de no ser agredido por los otros, cada cual tiene el mismo derecho originario de protegerse del modo en que pueda o quiera hacerlo, es decir, el derecho a todo, o el derecho a la guerra. Y para dar cumplimiento a la ley natural [!] basta que cada cual, en su fuero interno, se halle dispuesto [!] a observar la paz, tan pronto como esta pueda ser lograda».[219]

[219] T. Hobbes, *Vom Menschen und vom Biirger* (Acerca del hombre y del ciudadano), 1918.

El carácter individualista y voluntarista de la concepción de Hobbes se advierte en especial en el pasaje donde afirma que el conocimiento de las leyes todavía no proporciona la garantía de que se las habrá de obedecer, lo cual supone que el hombre debe conocer primero a fondo la esencia de las leyes naturales para poder obedecerlas. Estamos, pues, ante un modo totalmente subjetivista y puramente psicologizante de concebir los nexos sociales. Es innegable también la presencia de un sesgo normativo y eticizante.

A todo esto se agrega que el pensamiento de Hobbes no es muy típico. La tendencia empirista y científico-natural de la época influyó sin duda sobre otros sistemas de derecho natural, pero lo hizo en medida mucho menor que en el caso de Hobbes, quien se halla totalmente cautivado por los procedimientos rigurosos según el modelo de la ciencia natural. En tales sistemas predomina el punto de vista del individualismo puro, razón por la cual evitan aquella inconsecuencia en la que cae Hobbes: la constante transgresión de su punto de vista determinista-mecanicista, por virtud de concesiones a la libertad de la voluntad. El individualismo puro, y con él la teoría del libre albedrío, todavía son las características dominantes; esto es claro aun allí donde se evidencia el esfuerzo, por entonces muy generalizado, de descubrir leyes en los procesos originarios de fundación de la sociedad. Gierke[220] muestra que el supuesto del libre albedrío se halla sin duda alguna en la base de la concepción de los partidarios del contrato social, aunque por otra parte, con la subordinación de los individuos al orden coactivo del Estada, no se excluye el supuesto, indispensable para la construcción de un proceso sujeto a leyes, de una *«causa impulsiva* más o menos obligatoria».

Aquí también se manifiesta, por consiguiente, la contradicción entre la capacidad del individuo para los actos voluntarios libres y la coacción causal. Por una parte, la doctrina del derecho natural parte de cierta aptitud natural del individuo, capaz de impulsar los actos de este en una dirección determinada. Por otra parte, sin embargo, lo que decide si el ser humana sigue realmente este impulso es la libre decisión de su voluntad, a la cual, como Gierke señala expresamente, se le confiere por doquier la primacía. También esta concepción es más consecuente, pues se responde de manera cabal a la situación en que se encontraba su portadora: la clase burguesa del siglo XVII.

[220] O. Gierke, *Johannes Althusius*, 1880.

He aquí, de todos modos lo importante: haber verificado que, de hecho, en esta época no se logra la fundamentación del concepto objetivo de ley en la teoría social, es decir que, de acuerdo con la situación de la burguesía manufacturera –que hemos descripto–, sigue predominando en el pensamiento del siglo XVII un modo de comprensión puramente individualista.

Con nuestro análisis de las razones por las cuales la ciencia natural, que por entonces hacía grandes progresos, alcanzó una influencia solo formal y no sustancial sobre el pensamiento social del siglo XVII, razones que hemos discernido en la estructura de la sociedad, creemos haber proporcionado, no solo la respuesta a ese problema, sino también la explicación de un hecho formulado con gran acierto por Borkenau:

> «en este pensamiento naturaleza y sociedad no pueden conjugarse de manera efectiva, por más que su combinación constituye el principal empeño de toda la filosofía moderna».[221]

[221] P. Borkenau, *op. cit.*

3. La contradicción fundamental en la filosofía de la historia del siglo XVIII

La cuestión que está en la base de toda filosofía de la historia y sociología auténtica, y que por lo común es inconsciente, aunque se la puede pesquisar, atañe a la *teoría del conocimiento* y se formula así: ¿cómo es *posible* en general comprender como *unidad* los fenómenos opuestos del ser social e histórico? Concretamente concebida, también la podemos expresar en estos términos: ¿de qué modo es posible en general comprender como unidad la oposición entre el ser histórico y la conciencia histórica?

Los filósofos de la historia y los sociólogos que no han adquirido conciencia del significado que ese interrogante reviste para su pensamiento, lo plantean empero, sobre todo en la forma *positivista* («científico-natural»), en tanto preguntan por la ley «*universal*» que gobierna el proceso histórico, es decir, por la ley que subsume los fenómenos opuestos entre sí.

Si los filósofos de la historia de la Ilustración francesa se afanan en dilucidar la influencia de las circunstancias geográficas, climáticas o sociales sobre los caracteres, las constituciones y las costumbres de los pueblos, esto significa que sus consideraciones tienen como base el interés por saber como es *en general posible* la historia en cuanto *unidad* («legal»). Lo genial de esta filosofía de la historia reside justamente en haber planteado por primera vez este problema, con lo cual dio un paso enorme en el sentido de la cientifización de la filosofía social. Sin duda hay también precursores. Por ejemplo (prescindiendo de la Antigüedad), Ibn Jaldún en el siglo XIV; pero en cuanto supone la acción de varios transcursos legales válidos, que se desarrollan de manera paralela, este filósofo entra justamente en conflicto con la idea de unidad. Lo propiamente moderno de la concepción del siglo XVIII se puede discernir, asimismo, en su tendencia a concebir el acontecer económico como una circulación *unitaria*, es decir, como una *totalidad* cerrada; no es accidental que la teoría económica científica de los fisiócratas, que busca descubrir la ley del *todo,* nazca al mismo tiempo que la filosofía de la historia, que en lo esencial tiene una constitución parecida.

No obstante su grandeza, la filosofía de la historia de la Ilustración debe considerarse fracasada. Su defecto principal reside en que todavía no puede comprender el proceso espiritual como la *autoconciencia* histórica o, dicho con más precisión, como la forma históricamente necesaria de *auto-conocimiento* de la sociedad, que pugna por resolver los problemas resultantes

de su contradictoria existencia. Autoconocimiento histórico no significa aquí –o no lo significa en sentida absoluto– conocimiento verdadero, sino que solo expresa la tendencia al conocimiento objetivo del propio ser, tendencia que es inherente a la vida social. De esto resulta una progresión de las verdades y de los conocimientos parciales objetivamente verdaderos, que consiste en el vínculo recíproco que se establece entre las verdades relativa, absoluta y objetiva. (En el marco de esta investigación no es posible estudiar más en detalle este complicado vínculo.) ¿Dónde estaba el fundamento del citado límite de la filosofía francesa de la historia? En que permanecía apegada al *concepto mecanicista-materialista* de ley, tomado acríticamente de las ciencias naturales, que no permitía insertar sin violencia el *aspecto activo* en el proceso social, ni el *autoconocimiento social* –proveniente de dicha actividad– en la trama del proceso histórico. Como ya había ocurrido en Hobbes y en Spinoza, también aquí se rebajó la actividad al rango de *mera apariencia*; según esta concepción, la causalidad se impone en forma mecánica y con independencia del hacer y del querer humanos. En consecuencia, *dentro* del transcurso del acontecer concebido con arreglo a leyes, tampoco queda espacio para el pensamiento, que en cierto modo permanece en su exterior. Los filósofos franceses de la historia no están en condiciones de explicar el pensar como un momento del proceso; en esto consiste la deficiencia común a todos esos pensadores. En su concepción se abre una profunda grieta entre el ser estructurado según una legalidad natural y la conciencia que de pronto se enfrenta con él sin mediación alguna. Por lo tanto, en este mundo de ideas histórico-filosóficas, el pensamiento no puede tener otro comportamiento respecto del acontecer histórico-social que el meramente *contemplativo,* esto es, considerando siempre con posterioridad lo ya ocurrido. No participa de manera directa en el acontecer que se cumple según leyes.

Pero con esto también –desde Montesquieu hasta Helvétius, Holbach y Diderot– se concede al pensamiento *autonomía,* lo que implica una abierta contradicción respecto de la tesis que afirma la existencia de un proceso social estrictamente determinado según leyes. Esto es patente en Helvétius, quien concede un ámbito de completa libertad de movimiento al conocimiento de la verdad basado en la razón, y hasta denomina «libertad» a este conocimiento. Sin embargo, si el pensar, según el concepto abstracto, solo podía persistir ante el ser de manera contemplativa, esto resultaba incompatible con la situación burguesa-revolucionaria de la filosofía francesa, que exigía la aplicación *práctica* de los conocimientos filosóficos. No hay, por cierto, puente alguno entre la «ley» universal y la «razón» individual, pero esa

construcción conceptual que es el «interés bien entendido» ayuda a superar tal abismo. En tanto los individuos son capaces de tal interés, y en general de poseer ideas «racionales», ejercen, desde la esfera de la libertad intelectual, una influencia sobre el acontecer, y esto no solo en la misma dirección que determinan las leyes, sino también, a veces –cuando es necesario–, en contra de estas. Ya Montesquieu opina que, a pesar de] papel determinante que tiene el clima respecto de la forma constitucional de un Estado, las constituciones jurídicamente artificiosas pueden imprimir, sin embargo, un sesgo diferente a la línea de desarrollo de un país prescripta por la legalidad natural. Esto implica sin duda abandonar el punto de vista de la pura contemplatividad, pero al costo de caer en una contradicción flagrante con los propios principios y puncos de partida teóricos. En otros filósofos ocurre algo semejante, aun cuando no con la misma claridad.

Del fracaso de la empresa histórico-filosófica de los pensadores del siglo XVIII nuestra época y nuestro propio punto de vista pueden aprender que ni un enfoque materialista-mecanicista ni un enfoque idealista-subjetivista de la historia nos ayudan a avanzar (y nada digamos de la sociología formalista, que no comprende la materia concreta del proceso histórico). Solo puede conocer realmente la sociedad una sociología que esté en condiciones de conceptualizar la relación necesaria entre sujeto y objeto del acontecer, entre actividad y pasividad, entre espontaneidad y ley, entre libertad y necesidad, así como el continuo traspaso de un polo de esta relación al otro, y viceversa, sin eludir el mundo concreto (configurado en forma «individualista», como diría Rickert) de los fenómenos de la historia. Sobreviene un cambio con el paso del siglo XVII al XVIII. Hasta aquí hemos subsumido el pensamiento burgués bajo el concepto supremo de racionalismo. El pensamiento burgués del siglo XVIII también es racionalista en lo esencial. Pero el que se difunde en esta época es un racionalismo especial al que se puede –y se debe– aplicar, con mayor derecho que al precedente, el atributo de «materialista». En relación con esto tendremos que prescindir de todos los prejuicios modernos adheridos a este concepto, y proceder históricamente. Ante todo, establezcamos una dimensión que, a pesar del rico movimiento interior y de la multiplicidad de creaciones ideológicas del período de la Ilustración, opera en ellas en forma descollante y que es esencialmente materialista: el fuerte acercamiento al mundo de representaciones e ideas de la ciencia natural. Es una cuestión de gusto, y tal vez de discernimiento, decidirse a exornar también los sistemas del pensamiento social precedente con la etiqueta del materialismo, pese a que en ellos se malograron los esfuerzos por proceder de manera «científico-

natural». Al menos respecto de la historia de la teoría social propiamente dicha parece más correcto considerar que el materialismo comienza en el momento en que aquel pensamiento realiza de algún modo, en cuanto a lo sustancial, el ideal de ley de la ciencia de la naturaleza, mediante la construcción de un concepto generalizador y supraindividual de ley. Por supuesto que, a pesar de esta limitación, es preciso tener en cuenta la corriente concreta de las formaciones ideológicas y no cabe subestimar los importantes trabajos preliminares de la época precedente.

Lo mismo que la ideología racionalista del siglo XVII, también la ideología del siglo XVIII pertenecía a una burguesía que adoptaba una actitud crítica frente a la sociedad, es decir, que era antifeudal y revolucionaria. En ambos siglos, esta circunstancia le confirió un carácter revolucionario, igualitario, y optimista, humanista. Junto con este condicionamiento proveniente de la esfera de los intereses, hubo otro, de carácter cognoscitivo, que determinó la esencia interna de la filosofía social revolucionaria. Pero si se examina la cuestión con más detenimiento, se pone de manifiesto que, en comparación con el racionalismo del siglo anterior, el racionalismo de la filosofía social del siglo XVIII no solo es mucho más complejo sino que tiene una configuración mucho más contradictoria.

Independientemente de que el pensamiento social moderno, materialista y concebido según el modelo de la ley natural, sea desarrollado por Montesquieu, por los fisiócratas o por el grupo de los materialistas, hay un notable fenómeno común a todos ellos: en ninguna parte consiguen indicar y demostrar las leyes «físicas» objetivas que se supone tendrían validez universal, esto es, que obrarían con la fuerza de una ley natural, aun en sus efectos sobre el desarrollo; y tampoco logran hacerlo respecto de la función social de la «razón». Investigadores actuales han hecho con frecuencia, y en forma independiente unos de otros, la misma observación acerca de distintos ideólogos. Pero no se han percatado de que en verdad se trata de una característica general, aplicable a casi toda la sociología ilustrada –Rousseau, por ejemplo, constituye una excepción, puesto que no se empeña en formular leyes de validez universal–; he ahí otra prueba de la desenvoltura con que la «investigación de fuentes», que pretende ser instrumento mágico del conocimiento, pasa por alto las características más importantes y esenciales de los fenómenos históricos. Consideremos primero a Montesquieu, a quien se suele citar como uno de los representantes más consecuentes de la ciencia social de leyes en la época que estamos estudiando. Fueter, el importante

historiador de la historiografía,[222] se expresa de la siguiente manera sobre este pensador:

> «Como ya lo habían hecho algunos teóricos griegos, Montesquieu puso en estrecha conexión el clima y la constitución del Estado. Una segunda diferencia [respecto de Voltaire] se halla en su fe en la eficacia de las leyes [jurídicas] y las formas constitucionales (...) Montesquieu, jurista, cree en el efecto de las prescripciones legales calculadas con la inteligencia y de las constituciones artificiosamente elaboradas (...) Por cierto que en la teoría defiende la opinión según la cual las leyes debieran concordar con el clima, las costumbres, las relaciones comerciales, etc. Pero además cree que un legislador puede imprimir a su arbitrio un sentido diferente al desarrollo de un país».

Así, según Montesquieu, no todo el pensamiento está determinado según leyes; lo está sólo cierto sector de este, junto con las condiciones «naturales» de la sociedad impuestas por el clima. Al margen de estas, la libertad del pensamiento y de la acción conserva un espacio considerable y hasta puede influir o dificultar el transcurso de las leyes naturales. Pero no solo Montesquieu piensa así; lo hacen también otros filósofos sociales del siglo XVIII. Ya el joven Turgot ataca a Montesquieu –en forma errónea, por lo que hemos visto–, por no distinguir con suficiente nitidez entre los efectos de las leyes naturales y los de la razón libre. Turgot pertenece al grupo de los fisiócratas, escuela que adquirió extensa reputación justamente por haber fundado un amplio sistema científico-social, rigurosamente pensado. La actitud de Turgot se comprende si se repara en que el sistema de los fisiócratas también exhibe la misma contradicción interna. El fundador de la fisiocracia, Quesnay, se asemeja a los teóricos sociales de su época por cuanto supone que junto a las leyes de bronce o, como él dice, «físicas», opera una «*liberté morale»* del individuo, basada en el libre albedrío. «Fue así como –afirma Güntzberg–[223] los fisiócratas pudieron hablar, por una parte, de la necesidad natural de la sociedad, y por otra de la libre regulación racional de la vida social». En la doctrina fisiocrática se abre una profunda contradicción entre la «necesidad de la naturaleza» y la «necesidad de la razón». Por consiguiente, en modo alguno puede sorprender que desde el punto de vista filosófico Quesnay siga siendo un partidario del dualismo cartesiano: Dios garantiza la armonía entre el mundo espiritual y el mundo

[222] E. Fueter, *Die Geschichte der neueren Historiographie,**** 1911.
[223] B. Güntzberg, *Der Physiomatismus* (El fisiomatismo), 1919.

exterior.[224] Apoyarse en la teoría dualista del conocimiento le parece al sobresaliente espíritu de Quesnay la única posibilidad de salvar la contradicción no superada que su pensamiento contiene: este, en efecto, al tiempo que reconoce las fuerzas objetivas, sometidas a legalidad natural, admite la independencia y la libertad del individuo. Con ello los fisiócratas son más consecuentes respecto de su concepto de ley que los antiguos teóricos del derecho natural respecto del suyo. Pero justamente así la contradicción aludida se ahonda aún más: los fisiócratas advierten claramente la total diferencia que media entre el concepto iusnaturalista-individualista y el concepto científico-natural-objetivista de ley; por eso desechan la teoría de la fundación del Estado mediante la decisión de los individuos. De tal modo se colocan, sin duda alguna, en el terreno de la investigación real –es decir, objetiva– de la ley, pero a la vez entran en contradicción con su propio concepto del acontecer individual, contradicción tanto más profunda cuanto que admiten que este se halla directamente, y sin mediación, fuera del proceso legal. Por eso los fisiócratas no alcanzaron de manera unívoca, pese a los importantes pasos que dieron en ese sentido, el punto de vista según el cual la voluntad está sujeta al determinismo. Así, Quesnay afirma en cierto pasaje que el orden natural «geométricamente» construido y que transcurre según leyes matemáticas puede ser alterado –y lo ha sido de hecho– por los ataques arbitrarios de algunos individuos o del Estado despótico, razón por la cual formula el célebre «*laissez faire*» como la más importante de sus demandas. Pero, a fin de poder demostrar que la conducta de los individuos será la correcta –es decir, la correspondiente a la ley natural– si el proceso social transcurre sin perturbaciones, los fisiócratas recurren a una construcción intelectual empleada también de preferencia por otros pensadores del siglo XVIII con la finalidad de unificar el acontecer: el «interés bien entendido», por el cual se guían en promedio los individuos que gozan de libertad respecto de cualquier coacción del Estado. Para poder funcionar, las leyes de la sociedad necesitan, por lo tanto, de un medio individualista. Pero estas construcciones, que tanto se hallan engastadas en la teoría del conocimiento como dirigidas al dominio de la práctica, no pueden engañar acerca de la complexión íntimamente contradictoria de todo el pensamiento del siglo XVIII. También Hasbach repara en la inconsecuencia de los fisiócratas cuando reprocha a Le Mercier el que no haya encontrado ningún puente entre la ley y la razón.

[224] *Cf*. A. Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie* (Historia de la economía política), 1902, pág. 344 y sig.

Hasta ese materialista riguroso que es Diderot explica la depravación y la miseria de su época sin recurrir a algo tal como las leyes del desarrollo, sino exclusivamente a las intenciones aviesas, esto es, al proceder consciente de los poderosos que gobiernan. También Helvétius, cuya sociología materialista se esfuerza por demostrar que los ideólogos se encuentran ligados por intereses a una condición social (grupo, profesión, etc.) –y, de tal modo, sometidos a ley–, infringe su tesis sociológica fundamental, de manera poco consecuente pero en completo acuerdo con la tendencia racionalista abstracta de su tiempo, cuando exceptúa el hallazgo de la verdad, y la razón que lo hace posible, de aquel condicionamiento por obra de la posición social. Helvétius llama «libertad» a esta aptitud para reconocer la verdad, con lo cual admite la existencia de una esfera de libertad junto a aquella determinada según leyes por la posición social. En nada altera esto el hecho de que Helvétius hable de la «legalidad» de la razón; en última instancia, esta no es más que una frase racionalista, destinada a ocultar la inconsecuencia en la que se ha incurrido. Por lo demás, es probable que ello constituya un eco de la costumbre íusnaturalista de agregar en lo posible la característica de lo natural y legal a todo aquello que se considera pertenencia necesaria del individuo. Helvétius atribuye en especial a la filosofía la propiedad de ser independiente respecto de cualquier condicionamiento social. También hay, pues, libertad además de obligaciones. Hans Barth presenta el punto de vista de Helvétius de la siguiente manera (téngase en cuenta que a Barth esto le interesa dentro de una problemática totalmente distinta):

> «Pero se puede reconocer y comunicar la verdad donde reina la libertad. En este contexto, el concepto de libertad tiene un sentido doble: Significa independencia respecto de las necesidades de la actual voluntad social y subjetiva (...) Pero libertad es también independencia respecto de los prejuicios modelados y sancionados por los Estados y las instituciones religiosas...». «Claro que Helvétius no extrajo la consecuencia de que no hay otras ideas que aquellas cuyo contenido y orientación están determinados exclusivamente por las condiciones de vida de las diversas sociedades».[225]

Barth señala con razón que también el materialista Holbach adoptó la libertad de pensar como supuesto para el conocimiento de la verdad. Téngase en cuenta que ya en 1896 Plejanov había señalado las antinomias presentes en Helvétius y Holbach.[226]

[225] H. Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Verdad e ideología), 1945.

Parece que hasta el presente nadie ha reparado en que el antagonismo insuperable entre legalidad objetiva y libertad individual se puede observar también muy claramente en los pensadores alemanes, por ejemplo en Herder; también se halla en la base de un concepto central del pensamiento de Humboldt: el «azar». En una carta de 1791, dirigida a Gentz, señala este autor:

> «Ahora bien; no puede plasmarse ninguna constitución estatal si en ella la razón –supuesto que tenga un poder sin limitaciones para dar realidad a sus proyectos– se funda, en cierto modo de antemano, según un plan ya construido; solo puede prosperar aquella constitución que proviene de la lucha que el poderoso azar libra con la razón, que corre en sentido opuesto a él». «Algo por completo diferente ocurre cuando el azar actúa y la razón solo aspira a conducirlo. De la condición total, individual, del presente –pues estas fuerzas que desconocemos solo pueden llamarse azar– resulta entonces la viabilidad de los proyectos que la razón procura imponer...». «Por eso el azar actúa con tal fuerza. *Enton*ces el presente se apodera del futuro (...) Por cierto que la razón posee la capacidad de configurar la materia ya existente [!], pero no tiene fuerzas para producir una nueva materia». «¿Qué hace el legislador sabio? Estudia la orientación presente [es decir, la dirección legal, "azarosa", del desarrollo], y luego, según como la encuentra, la promueve o se opone a ella; de tal modo, ella recibe una modificación [!], esta, a su vez, recibe otra [!], y así sucesivamente».

En consecuencia Humboldt no entiende por azar otra cosa que las leyes de la historia, difíciles de conocer en el fondo, leyes que la razón debe tener en cuenta –aunque no siempre lo haga– si no quiere adoptar disposiciones arbitrarias y por lo tanto carentes de toda eficacia. De tal modo, también Humboldt concede sin más a la razón una completa aptitud para la libertad y no emprende ensayo alguno de comprender la propia relación entre ley y razón como necesidad legal. En comparación con los logros anteriores la filosofía social del siglo XVIII acusa un progreso considerable, pues en realidad consigue formular leyes según el modelo de la ciencia natural. En tal sentido es preciso, sin duda, incluirla en el materialismo. Pero, por otra parte, Marx pudo reprochar a este materialismo «antiguo» el hecho de que en su concepción de la ley solo entendiera al hombre como un objeto pasivo, y en

[226] G. W. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Contribuciones a la historia del materialismo), 1896.

cambio no pudiera incluir dentro de ella su «actividad», su subjetividad. El aspecto pensante y activo permanece exterior a la «ley». En este sentido es idealista.

El carácter contradictorio de la sociología de la Ilustración se explica sin violencia alguna a partir de la estructura económica y social de la época en que se origina. A medida que avanzó la producción capitalista de mercancías, cambió también la sociedad como un todo. El proceso es claramente perceptible, si bien no se lo puede captar en el grado en que desearíamos. Carecemos de información suficiente, en especial acerca de ese importante aspecto que es la difusión de la manufactura. Sobre esto escribe Max Beer:

> «Este revolucionario proceso a través del cual los establecimientos artesanales independientes se trocaron en el capitalismo se llevó a cabo de manera lenta e imperceptible, sin cobrar un carácter catastrófico. Por eso escapó de muchas maneras a la mirada de los especialistas en economía y de los cronistas de la época moderna. La existencia de manufacturas capitalistas y del capitalismo en las industrias de los siglos XVI, XVII y hasta fines del siglo XVIII se puede demostrar principalmente por caminos indirectos: las luchas entre obreros y empresarios, los intentos de coalición realizados por los jornaleros, las prohibiciones legales del sistema de pago de salarios en especie, las protestas de los dueños de industrias domésticas contra el poder creciente del capital comercial y contra el acaparamiento de materia prima por parte de los comerciantes»[227]

En *El Capital*, Marx afirma que el «artesanado se va convirtiendo de continuo en manufactura».[228]

Se puede decir que entretanto la manufactura plenamente desarrollada del siglo XVIII ha crecido hasta convertirse en el factor económico decisivo; se trata del establecimiento que produce mercancías en gran escala de acuerdo con un método de división del trabajo, que ya no emplea oficiales sino proletarios, y que se halla bajo la dirección de un empresario moderno. Ello significa que ahora los lugares que cada empresario y los demás individuos ocupan dentro de la relación económica de la sociedad no se pueden alterar arbitrariamente, menos aún que en el siglo XVII. El sector artesanal se ha reducido mucho; y es preciso recordar que a costa de este sector pudo difundirse originariamente la manufactura, que en virtud de su superioridad

[227] *Allgemeine Geschichte des Sozialismus,* *** 1931.
[228] *Op. cit.*, vol. I, pág. 7S6.

no encontraba en él resistencia ni freno algunos; en efecto, el único obstáculo real con que tropezó fue interior a ella: la pobreza de capital, lo cual explica la fiebre de acumulación. La competencia dentro del sector manufacturero se ha agudizado en forma prodigiosa, lo que implica límites considerables para la actividad del individuo. Por eso a la conciencia se le impone de manera perentoria la sensación de que la actividad del individuo tropieza con barreras objetivas; como consecuencia de la opacidad y la cosificación del proceso del mercado, se le impone la idea de que existe una legalidad inmodificable para la voluntad. Es obvio que no hay que representarse esta sensación como un pensamiento muy claro, muy consciente. Ella origina poco a poco –al principio quizá solamente en la forma de una aspiración vaga– el deseo de comprender las razones de estos límites percibidos. He ahí el primer paso hacia una genuina concepción determinista. De hecho, los nuevos elementos del pensamiento científico-social se orientan, al comienzo, más bien hacía los problemas económicos; durante algún tiempo se desenvuelven, sin contacto alguno, junto a la teoría puramente individualista del derecho natural. El primer resultado de estos modernos esfuerzos de la teoría social es la doctrina mercantilista, todavía muy confusa, según la cual el dinero posee una fuerza productora de riqueza. Las condiciones precoces de Inglaterra encuentran un intérprete genial en Petty, quien escribe hacía fines del siglo XVII, y cuyas sugerencias ya superan la teoría mercantilista.[229] Pero todo esto es aún muy esporádico y apenas constituye un comienzo Solo en el siglo xviii la investigación de las leyes sociales, en su objetividad supraindividual, se convierte en una necesidad universal; ante todo aquí se expresa el hecho de que no solo la economía sino la sociedad como un todo se convierte en objeto de las reflexiones de la ciencia social. Sin embargo, la tarea es todavía irresoluble para aquella época, lo que induce a ensayos que se realizan con medios por completo deficientes y a una recaída en la especulación que desaprovecha los puntos de arranque que ofrecía el pensamiento de Petty. Nunca se insistirá lo suficiente en la importancia que tiene considerar el incremento de la producción de mercancías para comprender el proceso ideológico del siglo XVIII. La extensión de los mercados, de los lugares donde se enfrentan, aislados y anónimos, los productores y los consumidores (y estos, a su vez, en buena parte como productores, sea de mercancías, sea de fuerza de trabajo); es decir, el crecimiento del mercado hasta su transformación en el centro dominante de un movimiento de mercancías en cuya base se encuentra el desgarramiento del proceso total de la sociedad en actos independientes unos de otros y mutuamente impenetrables, vuelve al

[229] W. Petty, *Political arithmetics* (Aritmética política), 1690.

individuo dependiente respecto de un proceso oscuro, inmodificable por la voluntad humana. Pero de este modo se origina, no solo la apariencia de que el proceso social goza de un automovimiento inhumano, sometido a leyes naturales –y es, por ende, un proceso al que el individuo sólo puede enfrentarse en principio como objeto pasivo–, sino que también nace un fuerte y contradictorio impulso hacia una racionalidad más elevada y hacia una actividad impulsiva, con cuyo auxilio aquel se esfuerza por integrarse del modo más ventajoso en el acontecer objetivo e inalterable. Cuanto más rígido e inexorable se muestra el movimiento de la sociedad con relación a su carácter legal y refractario a la voluntad; cuanto más dependiente de este poder objetivo se experimenta el individuo burgués, y cuanta mayor es la fuerza con la que, por lo tanto, siente la necesidad de descubrir y aprovechar, con ayuda del cálculo racional, las posibilidades que se abren a su actividad –cuanto más profunda se hace, en suma, la contradicción entre la ley objetiva y la actividad subjetiva–[230] tanto mayor vigor adquieren estas dos tendencias opuestas: por un lado, la tendencia a reconocer la existencia de leves objetivas; por el otro, la tendencia inversa a incrementar la actividad individual en el terreno de la práctica y a colocarse en la perspectiva de la libertad en cuanto punto de vista del como si. En esta situación social hay dos factores que aparecen directamente uno junto a otro, sin mediación recíproca: la totalidad objetiva del proceso social, ordenada según una «lev natural», y el individuo opuesto a ella, con sus aptitudes naturales, racionales, «morales», por principio aptas para la libertad. La oposición no mediada entre legalidad objetiva e individuo dotado de libre albedrío no es, pues, una extravagancia de la filosofía social del siglo XVIII, sino un resultado necesario de las condiciones sociales objetivas.

> «Solo en el siglo XVIII –escribe Marx– las diversas formas de los nexos sociales se enfrentan al individuo (...) dotadas de necesidad exterior».[231]

Por una parte, las ciencias naturales y sus métodos, a los que desde tiempo atrás se toma como modelos, pueden ejercer su influencia no solo en lo formal, como todavía era el caso en el derecho natural puramente individualista, sino también con miras al desarrollo de un concepto objetivo de ley sociológica. Por otra parte, la filosofía social que resulta de esto no da razón del individuo «libre», del individuo burgués tal como actúa en la práctica, expresa su voluntad y configura autónomamente su vida. Por consiguiente, se conserva la idea de una razón y una moral que se sustraen de la ley, así como

[230] *Cf*. K. Marx, *Das Kapital,* *** vol. III, 1949, pág. 936 y sig.
[231] K. Marx*, Kritik der politischen Oekonomie,* *** 1909, pág. XIV.

un fuerte componente de arbitrariedad («libre arbitrio» de los individuos, dice Marx)[232] por cuyo intermedio las leyes se desvían de su curso «natural». A este límite, condicionado por razones puramente gnoseológicas, se agrega aún otro condicionado por razones de interés. El supuesto de una razón que impera con plena libertad al lado de la ley y fuera de esta satisface la necesidad crítico-revolucionaria de la burguesía, en cuanto permite imputar a las clases nobles la exclusiva culpa, en lo moral y en lo político, del insostenible estado de cosas imperantes, de acuerdo con la teoría según la cual el hombre es capaz de impedir que prevalezcan las leyes «naturales» (y esto último significaba por entonces: las leyes deseables en sí mismas).

Solo se habría podido superar la contradicción interna adherida a la filosofía social materialista del siglo XVIII mediante el descubrimiento del fenómeno de la clase. Diremos –aunque no podemos fundamentar aquí– que la clase representa aquella unidad interior a la sociedad por cuya mediación se puede comprender la actividad social desde su polo individual y, a la vez, desde su polo legal-supraindividual. Aquí sólo podemos plantear y responder la pregunta por las razones en virtud de las cuales ese importante fenómeno hubo de resultar necesariamente irreconocible para el materialismo burgués. Se pueden señalar tres razones (además del hecho de que la esencia de las relaciones sociales queda oculta por la estructura cosificada de la producción capitalista). Helas aquí: la articulación estamental de la sociedad, todavía no liberada de la dominación feudal; el individualismo como rasgo básico de la economía capitalista, y los intereses de clase de la burguesía. Hasta tanto no se superase el ordenamiento estamental proveniente del Medioevo, por el que las clases eran divididas en sectores diversos subordinados a un derecho especial, lo cual les impedía aparecer como los componentes esenciales últimos de la estructura de la sociedad, la burguesía y las clases inferiores que ella dirigía, considerarían la falta de igualdad jurídica y de libertad como el primer factor de perturbación que debía ser eliminado. Pero precisamente por esto faltaba el estímulo que permitiría tomar distancias respecto de la superficie estamental de la sociedad y reconocer la existencia de la clase. Sin embargo, también el directo interés de clase de la burguesía influyó de modo igualmente decisivo: el conocimiento del papel que las clases tienen en la historia habría implicado la conciencia de que la misma burguesía es una clase explotadora. El último obstáculo, por fin, era el individualismo práctico. La razón por la que se origina el concepto objetivo de ley –es decir, la particularidad de las relaciones capitalistas de intercambio que imponen al individuo, con

[232] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.*, pág. 937.

mayor fuerza que antes, el lugar de su actividad– representa, por su parte, un complejo de fenómenos basado en una progresiva pulverización de la sociedad en sujetos por completo independientes unos de otros. Esta pulverización constituye un supuesto verdaderamente imprescindible para el triunfo de la forma de relación cosificada propia del capitalismo. Solo puede originarse esa forma universal de relación que llamamos capitalista o burguesa en cuanto cada individuo enfrenta a los demás como un propietario de mercancías (cierto que, en parte, solo de la mercancía fuerza de trabajo) completamente independiente y formalmente igual a ellos, es decir, como un sujeto de derecho –tras el cual desaparece la diferencia social– idéntico a cualquier otro individuo. La esencia de esa forma de relación consiste en la instauración de un intercambio universal de todos los valores, que sigue una legalidad unitaria y que funciona en forma automática; además, sin recurrir a ningún empleo de medios coercitivos exteriores, los individuos cumplen una tarea social necesaria al servicio de un ordenamiento de clases basado en la explotación del hombre por parte del hombre. Con el triunfo de la sociedad mercantil capitalista –en la cual el individuo aparece elevado al rango de sujeto jurídico completamente equivalente a cualquier otro– nace, por una parte, la conciencia de depender de leyes y sucesos objetivos, y por la otra, y sin mediación con lo anterior, la conciencia de la libertad individual como resultado necesario de dicha igualdad formal. Es verdad que esa incongruencia se supera de manera ingeniosa con la teoría según la cual los intereses individuales se compensan según un desarrollo sujeto a leyes; pero dado que para la conciencia del siglo XVIII esta compensación se materializará en la práctica solo en la sociedad libre del futuro –aún por edificar–, tal supuesto desatiende toda la historia tal como ha transcurrido de hecho. Esto significa que la idea de la compensación «natural» de los intereses individuales, idea que con acierto consuma la mediación entre el ser individual libre y el ser legal objetivo, de improviso deja de ser una intuición explicativa de la historia y se vuelve puramente normativa. Pero en tanto la teoría burguesa del siglo XVIII se refiere a la historia real y visible –con lo cual permanece, por lo tanto, en el ámbito de lo explicable–, en modo alguno consigue, como hemos mostrado, solucionar esa contradicción. Aunque no lo confiese abiertamente, permanece detenida en la contradicción del acontecer «físico» con el acontecer «moral». Entonces, dentro de este modo de pensar, el único fenómeno realmente concreto es, en definitiva, el individuo; con él choca reiterada y necesariamente el pensamiento burgués –bajo la condición que representa la forma mercancía, pulverizada en sentido individualista–, esforzándose de continuo por explicarlo en forma legal. Por eso la totalidad de

las relaciones sociales solo podía ser concebida por el pensamiento del siglo XVIII como el resultado de una compensación –que se lleva a cabo de acuerdo con leyes– de los comportamientos individuales de los propietarios de mercancías aislados, esto es que aparecen como independientes, iguales y libres. Desde semejante perspectiva teórica, en la cual la diversidad social casi siempre desaparece tras la igualdad formal, el fenómeno de clase debía permanecer irreconocible, no solo porque esto se hallaba en el interés inmediato de la burguesía, sino también por razones de principio. Cierta excepción, en el sentido de que tiende a superar el puro individualismo, la constituye la sociología que cree reconocer el principio formativo de la sociedad en factores puramente objetivos como el clima y la geografía. Pero esta sociología también sucumbió a las ficciones del individualismo en cuanto no perseveró consecuentemente en su punto de vista; no obstante, si se prescinde de esto, su enfoque es todavía menos apropiado para facilitar el conocimiento del fenómeno de la clase, por cuanto se remite justamente a fenómenos «naturales» suprasociales y pasa por alto lo internamente diferenciado y contradictorio de la sociedad. Cuanta mayor significación práctica adquirió la lucha política contra la coerción estamental y estatal y en pro de la liberación del individuo, y cuanto mayor poder de convicción tuvo la referencia –esgrimida al servicio de esta lucha– al hecho de que el enorme crecimiento de la riqueza social se debía a la actividad infatigable del individuo, con tanto menos escrúpulo se puso en primer plano el elemento conceptual individualista a costa del elemento social-legal. En lo intelectual, esta actitud se vio posibilitada por el hecho de que en el campo científico se imponía con claridad cada vez mayor la idea de que las leyes sociales, interpretadas como constitutivas de una armonía natural, solo se volverían realmente efectivas cuando el individuo se liberase de todas las trabas del orden estamental. Desde un punto de vista para el cual la dicha de la humanidad dependía exclusivamente de la realización de una libertad individual irrestricta, era a todas luces imposible comprender la división estructural de la sociedad en clases. Solo cuando la articulación estamental de la sociedad se abolió de hecho, se abrió el camino para un nuevo desarrollo de la ciencia de la sociedad. Pero el otro factor, el interés corriente de la burguesía –es decir, su interés egoísta de clase–, siguió actuando, a lo cual se sumó el hecho de que la instauración de la igualdad jurídica y la libertad individuales pareció confirmar la imagen individualista de la sociedad liberada de la opresión del Estado. Por todo ello, la moderna ciencia de la sociedad, que parte de la relación de clases, nació fuera del pensamiento burgués, a pesar de que en el siglo XIX muchos de sus representantes, entre otros Thiers,

Thierry, Mignet, Guizot, Carlyle, Disraeli, Stuart Mill, Lorenz von Stein, los socialistas de cátedra, reconocieron la existencia de aquellas. Hasta el presente, y de acuerdo con la estructura en principio inalterada de la sociedad industrial capitalista, la contradicción entre el ser individual y el ser legal ha seguido siendo insuperable para el pensamiento burgués. Durante el siglo **xviii**, empero, el temple optimista y conquistador de la burguesía hizo que se destacara cada vez con mayor exclusividad, a expensas de la ley, el momento de la libertad individual; en cambio, en el pensamiento decadente y pesimista de la última época del capitalismo –téngase en cuenta que en amplios círculos de la sociología burguesa se acepta la idea de desarrollo en reemplazo de la idea de progreso– ocurre lo inverso: el «carácter activo» del individuo retrocede cada vez más «en favor de una posición contemplativa»[233] frente a la «legalidad de la naturaleza». Pero dada la completa opacidad y cosificación del proceso total, en razón de lo cual el individuo, que es jurídicamente igual a los demás y que por eso se experimenta a sí mismo como libre, vive su libertad como libertad real dentro del proceso de intercambio pulverizado en *actos* individuales, en la conciencia del hombre burgués perdura la perspectiva individualista junto con la perspectiva de la legalidad natural sin que exista mediación entre ambas. La moderna sociología burguesa sigue reflejando este carácter contradictorio del mismo modo en que lo había hecho la sociología del siglo XVIII.

[233] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, *** 1923.

Cuarta Parte
LA CONTRACORRIENTE Y SUS MOMENTOS PRINCIPALES

1. La nobleza de Inglaterra. Su carácter en cuanto clase

Con frecuencia se oye la opinión de que la nobleza de Inglaterra, a diferencia de la del continente, se aburguesó ya en época temprana. Mostraremos que ella –en apariencia la menos feudal y, según se afirma, radicalmente distinta de la nobleza del continente– siguió siendo en esencia una clase por completo feudal; al mismo tiempo, delinearemos en sus rasgos fundamentales el carácter de toda la nobleza de la época y describiremos la auténtica fuerza reaccionaria que, al fin y al cabo, fue determinante hasta el siglo XVIII y en parte incluso hasta el siglo XIX.[234]

No solo en Inglaterra sino también en el continente experimentó la nobleza cierta transformación desde la Edad Media; pero no por ello renunció a su función específica dentro de la sociedad. Claro que esta afirmación solo tiene real sentido si por «feudal» se entiende algo más que aquella función que la nobleza ejercía en el Medioevo, basada en la dependencia personal de los siervos y en el ordenamiento jurídico del feudalismo, es decir, si se admite que las relaciones sociales propias del feudalismo perduran todavía en la forma de la acomodación a las circunstancias cambiantes. Esto significa, en concreto, reconocer que la posición de la nueva nobleza dentro de la sociedad posmedieval, pero aún no acabadamente burguesa, es contraria a las tendencias de la burguesía y está dirigida, en esencia, a conservar la concepción tradicional del mundo y de la vida. Nadie negará que, mientras la organización burguesa de la sociedad no prevaleciese con exclusividad, es decir, mientras la clase burguesa no obtuviese el triunfo definitivo, por fuerza la nobleza seguiría representando un obstáculo reaccionario y feudal para el progreso, aunque en condiciones nuevas. Pero justamente de eso se trata.

Las condiciones generales de la vida social bajo las cuales la nobleza podría seguir cumpliendo su misión histórica originaria sin duda habían cambiado hacía mucho, y su destino, visto desde una perspectiva histórica, parecía entonces definitivamente sellado. Pero dada la pervivencia de ciertas condiciones –ante todo, el arraigo de gran parte de la clase noble en la zona rural, de la cual extraía sus medios de subsistencia, aunque no realizara actividad productiva alguna–, la nobleza todavía pudo hacer valer por largo tiempo sus influencias feudal-reaccionarias sobre la sociedad, y ello de manera verdaderamente decisiva. Mostraremos el modo en que la nobleza

[234] *Cf.* K. Marx, *Das Kapital,**** vol. III, 1941, pág. 359 nota, y pág. 644; lo mismo en J. Kuczynski, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte* (Historia económica general), 1949, págs. 117, 163 y sigs.

de Inglaterra, en contra de los intereses del mundo burgués y de los restantes sectores progresistas, pudo todavía dominar la vida pública por más de un siglo una vez extinguido el impulso inicial de la Gran Revolución. Fue necesario que se encendiese la nueva llama de un vigoroso radicalismo burgués para que se conmoviera la desoladora preponderancia de que gozaba la nobleza en Inglaterra no menos que en Francia. Durante la época de las conmociones revolucionarias, bajo Cromwell, la alta nobleza es expulsada de la vida pública, pero no aniquilada. Algo diferente ocurre con la baja nobleza, que, por razones de descontento, sigue en parte a los independientes; de este sector de la clase noble no volveremos a ocuparnos aquí, porque la referencia a sus actitudes contribuye poco a explicar la continuidad de la reacción feudal, a pesar de que más adelante se convertiría en el más fiel apoyo de esta. En 1660, la reacción, que durante el período revolucionario había aguardado lejos del foco de los acontecimientos, avanzó de pronto y con fuerza al primer plano; ello demuestra la supervivencia de un poder feudal-nobiliario que no había sido debilitado en forma suficiente y que no podía avenirse con ninguna forma de dominación burguesa. Precisamente esto es lo que niegan muchos autores. Por ejemplo, Borkenau[235] señala:

> «Lo singular de la Revolución Inglesa frente a todas las otras revoluciones de la burguesía se halla en el hecho de que en Inglaterra, en la época de la Revolución, no existía una fuerte clase no burguesa. La Revolución no tenía que quitar de en medio a ningún feudalismo, porque, a pesar de la subsistencia de múltiples formas jurídicas feudales, la vida tenía ya muy pocos contenidos de ese tipo. Ello era consecuencia del intenso progreso de la acumulación primitiva, acaecido durante la dominación de los Tudor y que había revolucionado, ante todo, a las clases rurales. Ese proceso barrió con una gran parte del campesinado sometido hereditariamente o sujeto a servidumbre; hizo del señor feudal, tanto del grande como del pequeño, un empresario capitalista que producía para el mercado o, por lo menos, lo puso en situación de dependencia de los precios comerciales del cereal; transformó al resto de los campesinos sometidos en un conjunto de arrendatarios capitalistas; introdujo a los campesinos libres en la competencia capitalista, con lo cual los sometió a su consecuencia: el triunfo de la explotación en gran escala. De tal modo se engendró algo singular: Inglaterra, el perfecto país capitalista. Así se

[235] F. Borkenau, *Der Uebergang vom jeudalen zum bürgerlichen Weltbild* (La transición de la imagen del mundo desde el feudalismo a la burguesía), 1934.

explica que los antagonismos sociales que la Revolución Inglesa desplegó fueran relativamente débiles; por eso pudo suceder que, terminado un ciclo de veinte años, se retornase al punto de partida, en apariencia sin cambio alguno; y por eso también prevalecieron en esta lucha cuestiones constitucionales así como un pensamiento religioso y orientado hacia la política eclesiástica. No obstante, la adaptación de las formas jurídicas y de las demás formas de la conciencia a la nueva realidad capitalista fue un proceso largo, penoso, doloroso; pero ello se debe al relativo equilibrio de fuerzas imperante entre los distintos estratos de la burguesía, separados por fuertes antagonismos de intereses, a ninguno de los cuales le correspondía por naturaleza ejercer la dirección. Por cierto que la independencia de la burguesía urbana de Inglaterra era incomparablemente mayor que la de la burguesía francesa; ello en virtud del vínculo indestructible existente entre capital monetario y comercio marítimo, consecuencia de la situación geográfica. Mientras que en Francia el fabricante se convierte por fuerza en un devoto protegido del Estado, en Inglaterra el monopolista, que no debe su ascenso exclusivamente a las propias fuerzas sino también a privilegios concedidos por el Estado, muy pronto no es más que la oveja sarnosa dentro del estrato industrial. Pero frente a la poderosa burguesía financiera, comercial y naviera, agrupada alrededor de la naciente bancocracia de Londres, se halla la fuerza igual, y quizás aún más potente hasta comienzos del siglo XIX, de los terratenientes burgueses, dotados de pleno vigor combativo (a diferencia de lo que ocurre en el resto de Europa). El patriciado urbano de credo presbiteriano y la *gentry* rural anglicana son sectores capitalistas que se mezclan por vía de enlaces matrimoniales y concuerdan respecto de algunos intereses fundamentales, aunque respecto de otros sean enemigos irreconciliables; en una palabra: he ahí los *whigs* y los *tories,* que ya durante el siglo XVII mantienen el equilibrio a pesar de las conmociones revolucionarias».

De antemano es preciso admitir que el enorme incremento del comercio revolucionó, en Inglaterra, las condiciones de la vida rural y –ya en parte desde el comienzo de la eliminación de los asentamientos campesinos bajo Enrique VII, a principios del siglo XVI– llevó a los propietarios a traficar con los productos de la agricultura en la misma forma en que lo hacían los comerciantes propiamente tales; así el terrateniente medieval se transformó en un propietario «capitalista»-calculador. Pero hay que preguntarse si en la

época del estallido de la Revolución, y aun después, no existió una profunda diferencia práctica e ideológica entre las clases, en especial entre la burguesía manufacturera y la nobleza. Al juzgar la época del tránsito de la sociedad feudal a la burguesa se olvida que el interés de la burguesía se orientaba sobre todo a debilitar la posición económica del feudalismo, porque con ello también se debilitaría la posición del poder feudal, en virtud de la cual la nobleza gobernaba el Estado, y no porque la clase burguesa habría querido apoderarse de la economía feudal misma. Esta carecía relativamente de interés para la burguesía. Por lo tanto, si se busca el fundamento de los antagonismos sociales entre la nobleza y la burguesía en lo puramente económico, se llega al resultado asombroso, no solo para Inglaterra sino también para el continente, de que esa lucha tuvo un «carácter relativamente limitado» (luchas hugonotas). Lo decisivo para un juicio más profundo (dialéctico) acerca de los fenómenos históricos no es la posición económica directa de las clases, considerada por sí en forma no dialéctica, sino las relaciones de clases que resultan de ello... ¡y por cierto que ambos enfoques difieren por completo! La lucha entre la nobleza y la burguesía resultaba de la posición económica de ambas, pero su objeto no eran esas posiciones mismas sino el Estado y su dominio, por cuyo intermedio la nobleza quería ver garantizada su tradicional supremacía dentro de la sociedad, mientras que la burguesía buscaba que se garantizase la libertad de su economía y su libertad social. Por esto pudo ocurrir que tan pronto como la burguesía creyó que su posición social y política estaba suficientemente asegurada perdiera muy luego el interés que había tenido en eliminar las relaciones sociales atrasadas imperantes en el campo. Solo en una época posterior alcanzó ella la madurez necesaria para reconocer que el peligro feudal sólo queda eliminado de veras y en forma permanente cuando las relaciones sociales experimentan en el campo una revolución radical. Borkenau comete el error de buscar en el dominio de lo puramente económico los antagonismos entre las clases feudal y burguesa; pero allí es imposible encontrarlos.

Sin embargo, también es falso afirmar simplemente, respecto de los hacendados nobles, que eran «empresarios capitalistas». Aun dentro de una unilateral problemática económica se puede reconocer –todavía después de la Revolución y hasta bien entrado el siglo XIX– una diferencia de clase básica entre la nobleza y la burguesía de Inglaterra. Partiendo de un supuesto teórico falso, resulta entonces que un «empresario» es lo mismo que otro, y las diferencias se escurren entre los dedos. Sabemos qué diferencia fundamental había ya en aquella época entre los empresarios puramente

comerciales y los industriales o manufactureros. No es exagerado afirmar que un verdadero abismo separaba al «empresario» rural del fabricante capitalista, recién salido aquel del cascarón del viejo sistema feudal. Si se la considera superficialmente, esa diferencia parece pequeña: en uno y en otro caso, la «ganancia» es el motivo conductor de la actividad económica. Sin embargo, la situación no es la misma. El empresario manufacturero, radicado en las ciudades, ve en la ganancia, en primer lugar y por razones que ya hemos expuesto, un medio para la acumulación del capital. En el conflicto entre la tendencia a la acumulación y el impulso al goce triunfa la primera por virtud de las condiciones en que tiene que desenvolverse la manufactura. Acerca del empresario industrial de la época del surgimiento capitalista, dice Marx:

> «Como fanático de la valorización del valor, *obliga* a la humanidad sin consideración alguna *a la producción por la producción misma*; por lo tanto, a un desarrollo de las *fuerzas productivas sociales* y a la creación de *condiciones materiales de producción,* las únicas que pueden constituir la *base real* de una forma más alta de sociedad, y cuyo principio fundamental es el desarrollo libre y total de cada individuo».
>
> «Pero, en tal sentido, su motivo impulsor tampoco se halla en el valor de uso y el placer, sino en el valor de cambio y su incremento».
>
> «Todavía en las primeras décadas del siglo XVIII, un fabricante de Manchester que sirvió a sus invitados un jarro de vino extranjero quedó expuesto a los comentarios y gestos de desaprobación de todos sus vecinos».[236]

Vemos que sólo con el capitalista manufacturero ha nacido el perfecto *homo oeconomicus,* pero con esto también se ha desarrollado una forma espiritual nueva por completo, que se distingue básicamente de cuantas existieron hasta ese momento. En el dominio de lo abstracto, es la idea puritana; en el terreno práctico, es la exigencia de completa libertad para la clase burguesa y la instauración de su hegemonía en el Estado; esta exigencia es el resultado de una comprensible presunción; según ella, al trabajo de la burguesía industrial, exclusivamente, el mundo debe su riqueza y su cultura, además de la superación de la barbarie del Medioevo. Otra cosa ocurre con el terrateniente, del cual se puede decir, respecto de la época comprendida entre los siglos XVI y XVIII, que se las ingenió para poner el comercio capitalista al servicio de sus fines, de la misma manera como el salvaje del Africa se las

[236] K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* vol. I, 1947, págs. 621, 624.

ingenia para utilizar de cuando en cuando el fusil en vez de la flecha. El modo de producción agrario permanece relativamente inalterado hasta que profundas innovaciones técnicas, que parten de la ciencia de la naturaleza, revolucionan la agricultura; por ello no existe para el terrateniente nada que lo obligue a la acumulación. Todavía en el siglo XIX, Marx comprueba que el arrendatario invierte principalmente su capital en arrendar tierras. Desde el siglo XVII –dice– la aristocracia inglesa busca emanciparse de la usura. «Pero el propio régimen de producción permanecía intacto».[237] La acumulación de capital financiero, obtenido en la venta de los productos, solo podía ser utilizada en nuevas adquisiciones de tierras; así, ocurrían desplazamientos de dominio con el resultado de que la propiedad de la tierra, que se concentraba en manos de un dueño, producía un capital financiero incrementado que en gran parte ya no era acumulable para fines económicos: era prestado, es decir, se convertía en capital productivo al ser invertido a determinado interés, o bien era utilizado por la clase noble como medio para conseguir placeres presentes y futuros, cosa que, al fin y al cabo, también ocurría en la mayoría de los casos con los intereses que, provenientes de los préstamos, recibía el propietario del suelo. Todas las descripciones de la vida social de Inglaterra en los siglos pasados confirman la idea según la cual el sentido último y total del «capitalismo» rural-nobiliario consistía en el esfuerzo por satisfacer la necesidad de placeres de la clase noble que vivía de la propiedad de la tierra, necesidad tradicional en el feudalismo. Esto sigue siendo decisivo cuando se trata de emitir un juicio acerca de la esencia de la nobleza; y en tanto esta se las ingenia para afirmar, asimismo, su tradicional posición de privilegio en el Estado y la sociedad, es ínfima la importancia del hecho, aducido por Borkenau, de que cambie la forma de la explotación rural, y que el campesino sujeto a servidumbre y a prestaciones personales sea reemplazado por el asalariado o el arrendatario igualmente explotados. No podría desconocerse que el gran latifundio propiedad de la nobleza, que no solo estaba muy difundido sino que había conseguido de la manera más descarada aumentar su «derecho» (modificado en la forma pero reforzado en la práctica) a expoliar a los campesinos, debió desarrollar algunos rasgos burgueses. Held [238] –que, por lo demás, se inclina a juzgar de manera demasiado idílica las circunstancias de Inglaterra– señala con acierto:

[237] *Das Kapital, op. cit.,* vol. III, 1949, pág. 644.

[238] A. Held, *Zwei Bücher zur Sozialgeschichte Englands* (Dos libros sobre la historia social de Inglaterra), 1881.

> «En todo caso, de Adam Smith (1776) se infiere que en los comienzos del reinado de Jorge III lo que predominaba era el latifundio y que los campesinos, por regla general, no eran propietarios sino arrendatarios. Los ingleses habían conseguido, mucho antes que los pueblos del continente, liberar a los campesinos en lo civil, pero las consecuencias económicas del feudalismo se mantuvieron por bastante más tiempo. Hace mucho que se ha conseguido cancelar la servidumbre de la gleba, pero la creación de un real sector campesino propietario de la tierra se ha hecho más difícil».

En todo esto es decisivo el hecho de que la aristocracia inglesa, que supo «explotar oportunamente su dominación dentro del Estado, en el sentido de un particular y unilateral interés económico (...) y, a la vez, aumentar de modo artificial las rentas que producía el arriendo de sus propiedades», en modo alguno ponía en esto otro interés que no fuera el del placer del instante presente o del futuro; le era del todo extraña la disposición burguesa-racionalista a la ganancia en interés de la circulación económica, y en particular de la producción industrial. Pero ello marca ya todo el carácter social de la nobleza: no es racionalista, sino irracionalista; no es calculadora, sino gozadora; no se asegura el futuro sino que es tradicionalista; no es progresista sino conservadora; en suma, considerada solo por sí misma es una nobleza distinta de la que había, por ejemplo, antes de los Tudor, pero en su relación social con las demás clases todavía es noble en el más estricto sentido de la palabra. Todas las relaciones de clase y de poder debieron sufrir un trastorno desde su base antes de que las masas campesinas pudieran llegar a ser un poder revolucionario. Así se demostró que no poseían por sí mismas la fuerza requerida para sacudirse el yugo de la dominación de los nobles, y que para ello necesitaban de la ayuda de la revolución burguesa. Más tarde veremos cómo la clase terrateniente se ingenió, no solo para poner bajo su total dominio las zonas rurales en el aspecto económico, sino también, con la ayuda de los jueces de paz, para sujetarlas en lo político y lo moral. Todos esos factores unidos hicieron que la nobleza conservase sus rasgos básicos tradicionales, que en esencia hallaron expresión concreta en su concepción no burguesa, y antiburguesa, del mundo y de la vida. La inclinación de la nobleza a los placeres solo encontró nuevas vías y medios de satisfacerse en la forma capitalista de explotación de sus productos, pero en modo alguno halló un estímulo visible, fuese este económico o moral, para su autonegación. La historia confirma la veracidad de este punto de vista en cuanto nos muestra la manera en que la nobleza rica, atormentada por su

manía de derroche, busca, tanto en las ciudades como en sus castillos, descubrir métodos siempre renovados para proporcionarse dinero –en esto la imita una parte de la burguesía comercial con sus seguidores–; así, ella desprecia el trabajo industrial y mira desdeñosa y peyorativamente al capitalista manufacturero, ahorrativo y diligente. Éstos toman su revancha reservando a la nobleza el mismo desprecio. Sombart dice de esta: «Sus gastos son siempre mayores que sus ingresos».

Todavía en la década de 1830 Carlyle pudo apostrofar a la «aristocracia ociosa»:

> «¿Qué podemos decir de estos propietarios del suelo de Inglaterra, cuya función reconocida consiste ahora en despilfarrar lo devengado por las tierras arrendadas, cazar perdices y, como agradable diversión, participar cual diletantes en el parlamento durante tres meses al año? (...) Respuesta: que se permite no hacer nada a una clase de hombres que puede vivir lujosamente de lo mejor de la tierra; hasta se la conjura a que no haga nada, y por cierto que se la conjura en vano. [Esta afirmación es irónica, pues Carlyle echa en cara a los aristócratas su «actividad» destinada a mantener los aranceles aduaneros para los cereales, aranceles que encarecen inútilmente los comestibles] (...) Decimos, además (...) que una tal clase debe quitarse de la superficie del planeta, pues sobre él habita el trabajo, no la ociosidad». Carlyle llama a los aristócratas terratenientes de Inglaterra «mis hermanos alegres, azuzadores de zorros», «una clase distinguida, que no tiene ningún deber que cumplir». «La aristocracia es incapaz de trabajar, y el trabajo le es por completo indiferente. De manera única y exclusiva piensa en reclamar con mucho estrépito el salario de su trabajo no realizado, un salario mayor y con toda evidencia injusto, unido a leyes de cereales y a elevadas rentas de casas y campos...».[239]

También pueden sernos útiles algunas consideraciones de Sombart sobre este tema. En *Lujo y capitalismo* señala que, en verdad, la nobleza de Inglaterra comprende un círculo más grande que el que determinan los límites de la ley. Según esta, la *gentry,* a diferencia de la *nobility,* no es noble; pero, en lo social, pertenece a la nobleza, y los caballeros constituyen, por su parte, su estrato más alto, etc.

[239] T. Carlyle, *Vergangenheit und Gegenwart*, *** 1903; Marx habla de manera semejante al referirse a los «ociosos propietarios» de 1815 (*Das Kapital, op. cit.,* vol. III, pág. 676).

> «Pero he aquí lo más importante: durante toda la época del capitalismo inicial [en esta Sombart incluye también el siglo XVIII] existe la idea de que el objetivo del hombre rico debe ser, exclusivamente, el ingreso en una casta social más distinguida, en la nobleza, en la *gentry,* pero el carácter feudal de esta casta nobiliaria también se advierte en cuanto que no es solo la riqueza lo que habilita para pertenecer a ella, sino cualidades consideradas como del todo no-burguesas: cierta distancia respecto de la vida de los negocios, cultivo de la tradición familiar, etc., cualidades que encuentran su expresión en la costumbre del *gentleman* de tener un escudo de armas».

> «En todas las épocas tempranas, en Francia fue más vivo aún que en Inglaterra el sentimiento de que distinción nobiliaria y hombre de negocios se excluyen mutuamente».

Por lo tanto, ¡esto ocurre también en Inglaterra! Además, en Francia la nobleza se fue «aguando» por la admisión de nuevos elementos, como lo muestra la siguiente aclaración:

> «En el siglo XVIII proliferan los *seigneurs* advenedizos, que han alcanzado su dignidad por el solo hecho de haber comprado una heredad de familia noble».

Aun la nobleza más pobre de Inglaterra no abandona su modo feudal de pensar.

> «Vive en el campo y sueña con que también podrá llevar algún día una vida de placer».

Hatschek [240] escribe que con frecuencia se encuentra:

> «el tipo del hidalgo rural, que, inculto en sus costumbres, orgulloso del pasado da su linaje y de sus antepasados, solo vive para su finca y se agota en ella, siempre siente en su corazón repugnancia hacia cualquier innovación y revolución, y más tarde forma la base del partido *tory».*

[240] J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia constitucional de Inglaterra), 1913.

Hay, pues, un profundo abismo entre el burgués manufacturero y la nobleza terrateniente. Entre ambos se halla la burguesía mercantil,[241]que por muchos rasgos aún recuerda a la burguesía del Renacimiento, a la vez inquieta y conservadora, que se mezcla de buen grado con la nobleza, pero que por otra parte no solo está unida en lo económico con el gran manufacturero, sino también en cuanto al sentimiento de estar predestinada, que ella, movida por su instinto egoísta, toma gustosa del calvinismo. Las fuerzas realmente progresistas tienen que luchar contra dos clases por completo distintas entre sí, trabadas en una lucha por el poder, pero que se ponen de acuerdo para enfrentar toda revolución: la nobleza, que se aproxima codiciosa a los grandes comerciantes, y la alta burguesía patricia, que se empeña en adquirir heredades y se entrega a la avidez de placeres propia de la nobleza. Pero la clase noble sigue siendo el auténtico foco del conservadorismo tradicional en la sociedad inglesa. En cuanto no se considera una clase como las otras, sino que, en forma irracional y medieval, se siente la única llamada por Dios y por la historia a conducir el Estado, experimenta el ocio y el placer como la justa recompensa por esta, su función. En el fondo todavía es un ideal estamental-medieval el que aquí perdura con mucha vitalidad. De tal modo, la ideología de la nobleza puede seguir existiendo, entre otras buenas razones, por el hecho de que su posición no ha cambiado mucho en lo económico. La renta de la tierra sigue siendo, en todas sus formas, algo por entero distinto de las ganancias del capital. Desde el principio, estas aparecen ante la conciencia como resultado del esfuerzo personal del empresario, mientras que aquella no encubre su origen y manifiesta su carácter de explotación pura, puesto que el suelo es meramente poseído y no se lo adquiere por el propio trabajo. La «subsistencia de numerosas formas jurídicas feudales» es la inevitable expresión de esta circunstancia. Por eso, el absolutismo de los Estuardo no se limitó a «fingir» que poseía «una esencia romántica, feudal, divina» (Borkenau). La alta jerarquía eclesiástica no es una mera frase sino la congruente expresión ideológica de un modo de pensar no burgués y, por lo tanto, hostil al calvinismo; donde este modo de pensar no es suficiente para apoyar las pretensiones feudales llega incluso a desarrollar una tendencia a la recatolización. Por eso la Restauración, con su inmoralidad, su avidez de placeres y su dominante carácter antiburgués, no fue una mera reacción fisiológica a la anterior «esclavitud», sino la expresión más simple de la restauración del dominio de la monarquía y de la nobleza y del triunfo de la concepción de la vida propia de esta sobre la concepción puritana. No se olvide que el odio a los tan religiosos puritanos aproximó, por un tiempo, a

[241] *Cf*. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* vol. III, 1949, pág. 359, nota.

una parte de la alta nobleza al materialismo. Tampoco fue la «debilidad relativa de los antagonismos sociales» la responsable de que, al terminar la Revolución, las condiciones antiguas pudieran restaurarse sin dificultad; causa de ello fue más bien la inmadurez política de la burguesía manufacturera, su indolencia y aun su miedo a que en el curso de la Revolución se produjese una subversión radical y violenta de las relaciones de propiedad. Es imposible comprender bien la historia de Inglaterra, así como la del continente, si no se tiene en cuenta la existencia de una clase noble todavía poderosa, esencialmente feudal, y la vigorosa persistencia de sus tradiciones ideológicas. El antagonismo de clase entre la nobleza y la burguesía siguió siendo el momento decisivo en la historia inglesa aun hasta bien entrado el siglo XIX. No es casual que Inglaterra –junto con Alemania– poseyera hasta 1918 la clase noble más importante del mundo. Y esto no solo formalmente sino todavía de una manera que tenía en cuenta el tradicionalismo de la clase noble, como lo prueba el hecho de que todos aquellos puestos del Estado que otorgan una posición privilegiada no basada en la actividad económica fueran ocupados en especial por los miembros de aquella. Es cierto que para la historia más reciente esto sólo puede ser juzgado como un síntoma, como un residuo de un mundo antiguo; pero constituye un síntoma significativo, y es un hecho indiscutible que solo con el comienzo de la era democrático-burguesa las relaciones de clase se desplazan en el sentido de que el antagonismo entre nobleza y burguesía viene a ser sustituido por el antagonismo entre burguesía y proletariado.

Como última observación sobre este tema, es preciso considerar el argumento que intenta explicar la «estabilidad» de las relaciones sociales de Inglaterra a partir de la heterogeneidad de su nobleza respecto de la del continente. En sus lecciones dictadas en la universidad de Basilea, Salin señaló, con mucha agudeza, que «la aristocracia inglesa desarrolló muy poco la vanidad de la sangre azul».[242] Entre otras razones, según dicho autor esto debe comprenderse a partir del hecho de que la mayoría de los linajes ducales se originaran en la clase de los comerciantes. Por ejemplo, los duques de Suffolk descienden de un usurero de origen francés. Además, según Salin, tuvo papel decisivo el hecho de que el título de nobleza sólo traspasase al primogénito, mientras que los otros hijos descendían en cierto modo a la burguesía para volver a ser ennoblecidos, llegado el caso, merced a nuevos méritos adquiridos en la actividad práctica, lo cual coactivamente los

[242] E. Salin, *Vorlesungen an der Baseler Universilät* (Lecciones dictadas en la Universidad de Basilea), 1945.

aproximaba a los otros estratos de la nación. Salin piensa que todos estos factores reunidos borraron los límites que pudieran existir entre la nobleza y el resto de la sociedad, en virtud de lo cual no se habría generado una presunción aristocrática tal como se la conoció en el continente, lo que a su vez habría dado origen a cierta comprensión mutua de las clases sociales. Por eso de la vieja Inglaterra se podría decir que es una «democracia aristocrática». Acerca de este importante aporte a la explicación de las particularidades de Inglaterra cabe decir lo siguiente: en verdad es difícil comprobar hasta dónde llegó efectivamente ese acercamiento –tantas veces afirmado– entre nobleza y burguesía; la raíz de tal afirmación debe buscarse en un prejuicio, fruto de una consideración mitologizante de la historia inglesa, y que constituye ya una tradición muy arraigada, de dos siglos de antigüedad. Muy por el contrario, se puede demostrar que Inglaterra experimentó en el pasado continuas tensiones. Y si existieron, como es indiscutible, acercamientos temporarios, ellos se explican más bien por la continua oposición común de la burguesía y la nobleza contra el absolutismo.[243] Sea de ello lo que fuere, se haya o no producido cierto acercamiento, haya o no desarrollado la aristocracia inglesa una forma de relación subjetiva con las otras clases, semejante, digamos, a la del empresario norteamericano con sus obreros y empleados, la cuestión decisiva es la siguiente: ¿varió con ello la real función histórica de la nobleza? Es evidente que este único aspecto no permite entender, o quizá se lo deba aducir en último término como elemento explicativo, la tan admirada estabilidad de la Inglaterra moderna. La conciencia que tuvo toda la nación –semejante en esto a la antigua Roma– de participar en el dominio de un imperio universal de enormes dimensiones y la aparición de una aristocracia obrera a favor de la explotación de las colonias y de la posición económica privilegiada de Inglaterra fueron, más bien, los factores decisivos que generaron cierto amortiguamiento de la conciencia de clase en las masas obreras. Pero aunque se admita esa supuesta singularidad en la actitud de la nobleza inglesa (cuyo origen se remontaría a la invasión normanda), ella solo significa, en cuanto a su valor para el desarrollo social de Inglaterra, que en ese país las clases dominantes, y la nobleza como maestra de ellas, supieron encubrir mejor que en cualquier otra parte la explotación desconsiderada de su posición dominante, por medio de la máscara –peligrosa para todo progreso– de la «dedicación al pueblo». Y eso es algo que cualquier conocedor serio de la historia inglesa habrá de admitir, pues solo esa perspectiva –y no un falso objetivismo– es en verdad digna de un historiador.

[243] *Cf*. los capítulos siguientes.

Todo este complejo de problemas no puede ser liquidado señalando que la nobleza de Inglaterra se hallaba menos delimitada respecto de las demás clases; su presunta «cercanía al pueblo» fue muy exterior y careció de toda significación social: lo prueban, por ejemplo, las explicaciones de Brentano.[244]

> «En Francia –escribe este autor– se ha puesto en práctica en gran escala la receta que W. H. Riehl ya había recomendado hace unos cuarenta años. El aristócrata se ha hecho democrático. Cuando se pone en contacto con el pueblo se pone la camisa del campesino, y de preferencia se caracteriza a sí mismo como tal; cuando habla de sus heredades las designa como su humilde techo; en sus conversaciones se explaya acerca del carácter imprescindible de la clase campesina, sobre la cual descansa toda la fuerza defensiva de la nación. Solo en Inglaterra la situación es distinta: allí el latifundio ha vencido por completo a la pequeña propiedad y el llamado a una restauración de la clase campesina brota por regla general de los círculos industriales...».

Todavía en el siglo XIX se advierten las consecuencias devastadoras del latifundio, que conserva incólume su carácter aristocrático-feudal merced al auxilio de un ilimitado derecho sucesorio. Según muestra Brentano, la Revolución había eliminado en Francia el derecho sucesorio feudal y todos los intentos por restaurarlo habían fracasado, en razón de lo cual la propiedad campesina aumentó mucho numéricamente. Por el contrario, en Inglaterra, donde el latifundio predominaba en mayor medida, la situación era muy diferente; las descripciones del cronista del *"Daily News"* muestran: 1) El salario es insuficiente para alimentar la familia del trabajador. A esto hay que agregar la desocupación durante el invierno y a los largos viajes que es preciso hacer hasta los lugares de trabajo. 2) Una situación verdaderamente espantosa en materia de vivienda. 3) Los trabajadores carecen de toda autonomía. La dominación patriarcal no solo se extiende al campo religioso y político (!); llega hasta lo más íntimo de la vida familiar (!). 4) Las parcelas arrendadas son del todo insuficientes para alimentar una familia de modo tal que el trabajador debe aún procurarse un salario; cuando se las ofrece, las parcelas tienen pronta salida y proporcionan los chelines del arriendo en una cantidad que no se logra en ninguna otra parte, pero de inmediato el trabajador que ha arrendado encuentra que su situación ha empeorado. Sólo puede labrarlas para sí después de haber trabajado once horas para el arrendador del dominio. ¡Todo ello, incluida la intromisión en los asuntos

[244] *Erbrechtspolitik, alte und neue Feudalität* (Política sucesoria, antiguo y nuevo feudalismo), 1899.

privados, políticos y domésticos, era posible todavía en 1891 en la «democracia aristocrática» de Inglaterra!

Los mayorazgos comienzan a liquidarse después de la segunda reforma electoral, de 1867; hacia esa época, en efecto, se vuelve cada vez más difícil garantizar ingresos seguros a los hijos menores. De acuerdo con Brentano, solo en ese año se prohibió por ley la compra de puestos en el ejército; pero ya antes la clase burguesa, con su riqueza creciente, había comenzado a adquirir esos puestos para sus hijos y poco a poco se fue imponiendo la práctica de adjudicarlos mediante pruebas de idoneidad. «Por consiguiente, el poder de la aristocracia para disponer de la bolsa de los impuestos se había ido restringiendo cada día más». El latifundio se vio obligado a soportar por sí mismo la carga de su propia gran familia. En parte, las hijas fueron casadas de una manera que no mucho antes se habría rechazado con indignación. Pero era preciso mantener al resto de los hijos, en especial a los varones. «El Estado había cesado de ser el mayorazgo para los hijos menores», señala Brentano con tanta mordacidad como acierto. Por eso se les debió repartir el propio mayorazgo. Obraba también otro motivo:

> «Una aristocracia siempre acostumbra a vivir hasta alcanzar el límite de sus ingresos y aun, como regla, hasta sobrepasarlos: la aristocracia inglesa no constituye ninguna excepción a esta regla [!]; no le queda, pues, otro recurso que gravar al heredero con cada nuevo legado, en gran medida en beneficio de los hijos menores».

Con la *Settled Land Act* de 1882 y las leyes de 1889 y 1893 queda también reconocida legalmente la libertad para disponer de los fundos. La consecuencia es que de 100 testamentos 99 se rigen por la igualdad sucesoria. El argumento según el cual los hijos más jóvenes descienden a la burguesía y se mezclan con ella solo es correcto en medida muy limitada para las épocas anteriores, en las cuales el tesoro del Estado y las sinecuras todavía garantizaban el mantenimiento del estilo de vida feudal. Solo ahora, esto es, solo en el siglo XIX, el nuevo desarrollo permite que desaparezca, tanto para Inglaterra como para Francia, esa rigurosa separación de la aristocracia respecto de las otras clases. Por ello repetimos: si observadores concienzudos pueden comprobar que de hecho existió gran sencillez en el comportamiento exterior de la nobleza de Inglaterra y cierta renuencia a vanagloriarse de su «sangre azul», tal fenómeno, si se tienen en cuenta las demás circunstancias y la totalidad de estas, no representaba sino la máscara ladina que le permitía presentarse como «burguesa» y «popular». Tampoco la sociedad inglesa podía saltar por encima de la separación entre las clases.

2. La época neofeudal del absolutismo

Es inherente a la comprensión de la totalidad de una época el que no se la conciba como una totalidad vacía ni se le impongan con violencia ciertos caracteres aislados como si fueran esenciales a todas sus manifestaciones, sino que se deje subsistir su multiplicidad interior de relaciones –sus «cualidades» en cuanto tales–, claro que dentro de una unidad histórica determinada según leyes. El fenómeno histórico a partir del cual se puede concebir con plenitud la rica trabazón interior, sin perder por ello el carácter legal de lo unitario, es el régimen de la sociedad. Caracterizaciones unificantes como Renacimiento, Reforma, Contrarreforma, mercantilismo, liberalismo, etc., son admisibles en cuanto conceptos auxiliares para delimitar las épocas entre sí; sin embargo, resultan inservibles tan pronto como se cree poder utilizarlos a manera de hechizo filológico dentro del conocimiento histórico. Pues en tanto expresan primordialmente solo *una* cualidad, fácilmente abstraen de las otras, con lo cual la historiografía cae en el dilema siguiente: o descuida la multiplicidad en beneficio de la comprensión de la unidad, o a la inversa descuida a esta en bien de una inconsistente persecución de las particularidades. En especial con el concepto de absolutismo se han cometido muchos abusos. Por cierto que se lo ha descripto con amplitud, pero en cuanto se omitió concebirlo a partir de la movilidad interior de aquellas relaciones de clase que en su conjunto constituyen un ordenamiento de la sociedad, se descuidaron los momentos esenciales de su forma de manifestación.

La posición social de la nobleza fue cuestionada por el surgimiento de la sociedad burguesa; sin embargo, esto en modo alguno llevó a la aniquilación de la clase noble, sino que ante todo produjo aquella escisión entre la ciudad y el campo dentro de la cual la nobleza siguió dominando en sentido tradicional sobre las zonas rurales, mientras que la burguesía lo hizo sobre las ciudades, aunque no siempre ni en forma exclusiva, pero sí en medida creciente. Recuérdese cómo aun en Italia, país con tantas ciudades, y en Holanda, país con poca nobleza, el poder de esta se extendía hasta las ciudades. Como ejemplo puede citarse a la poderosa Florencia, a pocas leguas de cuyas puertas los pobladores encontraban fortalezas y castillos que reinaban sobre esas zonas con el mismo orgullo que en épocas anteriores. Pero a la larga, la amenaza que la nobleza representa para la ciudad plantea la tarea de sustituir en forma definitiva la dominación feudal por la burguesa; en especial desde el desarrollo de la manufactura, la burguesía tiende de nuevo a aniquilar ese obstáculo que la influencia del feudalismo representa.

No obstante, la burguesía aún sobrestima su propia tuerza. Ya desde fines del Renacimiento, la nobleza vuelve a afianzarse en el terreno político; más tarde, cuando reconoce la renovada amenaza que parte de la burguesía, comienza con más razón a organizarse con mayor firmeza y a cerrar filas para la lucha por la posesión exclusiva del poder. La monarquía, que ha vuelto a ser reaccionaria, y la Iglesia, que permanece invariablemente tal, también se hacen mucho más conscientes que antes del peligro que las amenazas, alertadas por la energía de la clase burguesa; la consecuencia es una imponente actividad por parte de todas las fuerzas conservadoras coligadas; nace así un nuevo movimiento: la Contrarreforma.

La burguesía recibe su apoyo ideológico y organizativo más poderoso, el calvinismo, casi al mismo tiempo en que la parte contraria funda (1540) la poderosa orden de los jesuitas, que es el testimonio, al igual que el Concilio de Trento (1545-1563), de los esfuerzos del catolicismo por reafirmarse. Se produce, por lo tanto, un reavivamiento del modo de pensar feudal-cristiano como consecuencia de la agudización de la lucha de clases entre el feudalismo y la agresiva burguesía manufacturera; claros indicios de ello se advierten en todos los dominios de la vida, aun en las artes plásticas. Todos los rasgos de la concepción cristiano-conservadora de la vida se concentran en el barroco, formando una unidad imponente: pompa y doctrina del pecado, pesimismo y avidez de placeres, glorificación trascendente y lujuria. Pero el rasgo fundamental sigue siendo, como en la Edad Media, la desvalorización del hombre; de ella Meissner[245] dice que se incrementa

> «cuanto más fuerte se hace, en el barroco, la conciencia de la culpa y la expiación [recuérdese el problema del pecado original] (...) Desde comienzos del siglo se viene anunciando en forma reiterada el fin del mundo (...) Por lo que se refiere a la concepción del mundo, el tránsito del Renacimiento al barroco va acompañado de un profundo escepticismo en el que se expresa el lento quebrantamiento de la orgullosa fe en el hombre»

Montaigne y Charron en Francia, sir Thomas Browne en Inglaterra, Ben Jonson en la literatura. Pero estas corrientes brotan del antagonismo social, como se infiere del hecho de que si bien en el siglo XVII los poderes dominantes son el nuevo absolutismo, la Contrarreforma y el arte barroco, al mismo tiempo –y en abierta oposición a ellos– el racionalismo burgués va ganando influencia hasta en el mismo clero, «la necesidad religiosa desaparece

[245] P. Meissner, *Englische Literaturgeschichte* (Historia de la literatura inglesa), 1937.

casi por completo y se abre paso una actitud secular orientada en sentido filantrópico». Vale la pena citar todavía un pasaje del libro de Weingartner sobre el espíritu del barroco:[246]

> «El nuevo arte, la saturación de problemas planteados, la inaudita fecundidad de la fantasía artística, solo son la expresión imponente del brillo principesco, por una parte, y del incremento de la religiosidad, por otra; los auténticos portadores del movimiento son la Iglesia, las cortes principescas y la alta nobleza. Esto ocurre sobre todo en Roma, donde el comienzo y el primer empuje del estilo barroco guardan la relación más estrecha con la Contrarreforma, con el rejuvenecimiento de la vida religiosa y, asimismo, con el refortalecimiento interno del papado y a la vez con la brillante entrada en escena de los linajes de nepotes elevados a la dignidad de príncipes. Tal expansión del barroco también ocurría en Venecia, así como en España y en la Francia de Luis XIV».

En esta lucha, la burguesía cae finalmente vencida a pesar de todo su heroísmo (hugonotes, Revolución Inglesa) y de todos sus éxitos parciales. La consecuencia inmediata es la consolidación definitiva del absolutismo reaccionario y de la dominación neofeudal. Pero no todo ha muerto en el bando opuesto. Aun si se prescinde del hecho de que la superior economía de la clase burguesa va minando los basamentos de la antigua sociedad en un trabajo lento pero incesante, es preciso tener en cuenta que pronto comienza a florecer, en las filas de la burguesía, una nueva ideología de combate, cuyo variable destino no puede impedir que por su intermedio las clases no feudales pasen por un nuevo proceso revolucionario. Los aliados de la burguesía son, otra vez, la pequeña burguesía y el proletariado. Tras un breve resurgimiento de las sectas (Böhme, Spencer, Francke), suscitado por el propio conservadorismo calvinista, el movimiento de las clases inferiores es absorbido por la burguesía.

Erróneamente se ha dicho que el absolutismo de los siglos XVII y XVIII estaba por encima de las clases, al servicio de los intereses del desarrollo imperturbado del Estado y la economía. En verdad, con el fortalecimiento y la refeudalización del absolutismo sobrevino una decadencia económica que el Estado sólo se preocupó en detener porque vio que las fuentes económicas de su propia estabilidad menguaban cada vez más. Desde la derrota de los hugonotes aproximadamente, pero sobre todo desde el comienzo del

[246] J. Weingartner, *Des Geist des Barock* (El Espíritu del barocco), 1925

absolutismo reaccionario después de la muerte de Enrique IV, la vida económica se paralizó, cesó todo progreso técnico, y las intervenciones en los intereses económicos de la burguesía, ordenadas por Colbert en atención a las necesidades del Estado, no tuvieron otra finalidad que la de restablecer e incrementar la productividad de la manufactura al servicio de los intereses del Estado feudal. De hecho, el mercantilismo procuraba la satisfacción de los intereses feudales; lo prueba su concepción declaradamente belicista, lo que significa tanto como feudal y rapaz. Acerca de esto afirma Sée:[247]

> «Desde luego hay que admitir que semejante política económica no solo estaba al servicio del bienestar de los súbditos; también –y sin duda esto era lo principal [!]– apuntaba a satisfacer las necesidades del Estado, que necesitaba mucho dinero para proseguir sus ambiciosos planes y para mantener sus ejércitos».

Heckscher,[248] el importante historiador del mercantilismo, explica con claridad aun mayor que el mercantilismo «quería utilizar las fuerzas económicas, no por cierto a fin de beneficiar a los súbditos, sino para fortalecer el poder mismo del Estado; estaba al servicio del poder de este. Me refiero ante todo al poder exterior del Estado frente a los otros Estados».[249] Es una mera ilusión, entonces, deducir de la política económica mercantilista que el nuevo absolutismo fuese progresista. También es uno de esos errores que la historiografía sigue arrastrando de manera acrítica la opinión según la cual la economía burguesa debe su despliegue principalmente a la promoción mercantilista. Hoy se sabe que las reglamentaciones de Colbert –que no se inspiraban, en última instancia, en el interés por la prosperidad económica sino en el provecho para las finanzas del Estado– tuvieron un efecto contrario al que perseguían, y que las subvenciones que el Estado ofrecía para alimentar la vaca lechera apenas si rindieron algún beneficio. Dado el estadio superior de desarrollo en el que se hallaba Francia, esa promoción por parte del Estado no tuvo un efecto tan desolador sobre la manufactura como, por ejemplo, en Prusia,[250] pero en todo caso fue más devastadora que en Inglaterra, donde una economía burguesa más vigorosa pronto hizo decaer hasta el nivel de lo insignificante la intervención del Estado. El Estado feudal inglés del siglo XVIII se resarcía de tal situación gravando con fuertes impuestos sobre todo a las clases inferiores del pueblo, lo que le procuraba el dinero necesario para librar sus guerras y mantener la numerosa clase noble que vivía del tesoro del Estado.

[247] H. Sée, *Französische Wirtschaftsgescbichtc* (Historia económica de Francia)
[248] E. F. Heckscher, *Der Merkantilismus* (El mercantilismo), 1932.
[249] *Cf*. también A. Oncken, *Die Maxime Laissez-faire* (La máxima laissez-faire), 1884.
[250] *Cf*. F. Mehring, *Zur preussischen Geschichte* (Contribución a la historia de Prusia), 1930.

La segunda época del absolutismo es la expresión histórica del dominio efectivo de la nobleza neofeudal; que esto es así lo demuestra la coincidencia, no accidental, de dos factores: mientras que, por una parte, progresa la exclusión de las clases no feudales de la vida pública, por la otra se fortalece, a pesar de la desposesión política de una nobleza que se muestra rebelde y no comprende el verdadero papel del absolutismo, la posición de privilegio que esta ocupa de hecho en la sociedad. Analicemos brevemente esos dos aspectos. En 1627 cesan por completo las reuniones de la asamblea de notables. Esta era una corporación compuesta por diputados convocados por el rey; por lo general, en ella tenían voz los tres estados. Su auténtica tarea consistía en asesorar al monarca. Este siempre procuraba que la convocatoria no tuviera unilateralmente en cuenta el rango nobiliario o aun cualidades que reposaban en la tradición, sino que se efectuara sobre la base del prestigio adquirido por la cultura o por algún otro mérito. Por el contrario, los Estados Generales constituían una asamblea general representativa de la nación, y cuya composición se determinaba mediante elecciones. Pero desde 1614 hasta poco antes del comienzo de la Revolución no se reunieron ninguna vez. Sintomática de todo el desarrollo fue la toma de La Rochela, el centro de la oposición calvinista burguesa, acaecida en 1628. Además, Richelieu logró aniquilar los restos de independencia hugonota y allanar de manera definitiva el camino al absolutismo. La última gran hoguera de la autoconciencia política de la burguesía anterior a la Revolución la constituye la Fronda, bajo Mazarino (1648-53), que, como se sabe, comienza con un movimiento de la burguesía y termina con una insurrección de la nobleza, cuyos fines difieren por completo de los de aquel. La clave de todo este desarrollo se encuentra en la derogación en 1685– del edicto de Nantes, promulgado durante el reinado de Enrique IV y que aseguraba a los hugonotes la libertad religiosa. Justamente el movimiento noble de la Fronda permite ver con claridad que la nobleza estaba aún encastillada en el ideal de «libertad» propio del Medioevo y comprendía poco o nada la necesidad de erigir un poder estatal fuerte y absoluto que estuviese al servicio de sus propios intereses. Incapaz de dominar por propia autoridad los problemas en el terreno social de la modernidad, se encargaron de ellos las fuerzas mejores y más clarividentes –en sentido reaccionario– de la clase feudal y los solucionaron a entera satisfacción de la nobleza. La desposesión política de la nobleza ocurrió en beneficio de un pequeño grupo de estadistas reunido en torno del rey, grupo que defendía con toda consecuencia los intereses de los nobles; ella constituía una necesidad inevitable al servicio de la conservación del propio orden feudal. Solo la pequeña nobleza, a la que tampoco podía salvar ya el

Estado absoluto, se fue hundiendo cada vez más. Por lo que se refiere a la alta nobleza, Tocqueville[251] muestra con acierto que, a pesar de que su significación política había sido aniquilada, el noble, considerado individualmente, añadió muchos nuevos privilegios personales a los que ya poseía, y aun amplió la extensión de estos. Con el fuerte incremento de los gravámenes públicos crecen a la vez los privilegios de la nobleza. Mientras que al pueblo se lo carga con un sinnúmero de estos impuestos «bajo mil formas y nombres», «la exención del noble de todos ellos constituyó un monstruoso privilegio». Respecto de la época anterior a la Revolución, Tocqueville hace constar que hasta entonces, es decir, en el curso de dos siglos, la *taille* había sido centuplicada a costillas de los campesinos. Cierto que la servidumbre había ido desapareciendo paulatinamente, pero el diezmo y los otros gravámenes continuaban en vigencia o substituían a los antiguos. También se habían suprimido formalmente las prestaciones personales, pero los tributos en dinero implantados, además de los servicios en especie, obligaban a los campesinos a trabajar en la corte señorial a cambio de una pequeña compensación. De este modo quedó restaurada la dependencia del campesinado respecto de los propietarios. No obstante, aún había siervos, aunque solo fuera en forma excepcional; ello demuestra que lo que liberó a los campesinos fue el desarrollo económico general y no el absolutismo. El funcionario real es, en Francia, el exponente visible de la dominación neofeudal, así como en Inglaterra lo son el juez municipal y la oligarquía urbana más o menos dependiente de la nobleza. En ambos casos se trata de formas de la burocracia moderna sin las cuales no puede afianzarse el Estado unitario absoluto basado en la economía de circulación. La existencia de esta burocracia, que representa la unidad jurídica, y la superación de la anarquía feudal constituyen los momentos que, en verdad, se hallan en la línea del desarrollo del futuro Estado burgués y son, por lo tanto, progresistas. Pero todavía se hallan fuertemente entremezclados con rasgos feudales, porque tanto el Estado unitario como los funcionarios están, en lo esencial, al servicio del dominio de la clase noble. La cooperación de ambos momentos es lo que, ante todo, autoriza a hablar de *neo*feudalismo. La clase noble, despojada de su función originaria y convertida en nobleza cortesana, cede las funciones públicas a los funcionarios, y lo hace con tanto mayor gusto cuanto que su propio modo de pensar y su moral tradicionales la hacen de todos modos incapaz de desempeñar semejante tarea: como en épocas anteriores, en la concepción de la nobleza van unidos todavía la inclinación a los placeres y el desprecio por el trabajo, el amor a lo fastuoso y a la posición honorífica; el

[251] A. de Tocqueville, *Das alte Staatswesen und die Revolution*, *** 1857.

ansia de prebendas y favores reales marcha a la par de un desmedido desprecio hacia el burgués y el campesino. La nobleza solo se apresuraba complacida a ocupar aquellos puestos en el ejército y en la marina que significaban buena paga y honores públicos, cosas de las que necesitaba para justificar su existencia.

Pero en lo profundo de la sociedad se va consumando al mismo tiempo un poderoso proceso revolucionario merced a la actividad de los teóricos y políticos burgueses, actividad cotidiana, imperceptible, que poco a poco va minando en lo ideológico el orden feudal. A pesar de la tutela y la opresión, se va imponiendo, por fin, la sana fuerza vital de la burguesía; las ciudades crecen y florecen pese a los muchos reveses que sufren; a la vez, aumentan las contradicciones generales de la sociedad, sometida a la dominación feudal. Por eso la época del absolutismo en modo alguno se caracteriza de manera exclusiva por la mortífera subordinación de la sociedad a la soberanía del Estado. Los vivos antagonismos de clase conservan su fuerza diversificante frente al superpoder del impulso unificador del Estado. Aun cuando la burguesía en cuanto clase nada tenga que decir, habla con tanta mayor claridad por boca de sus sabios y escritores y encuentra la puerta que lleva a la conciencia pública en la institución de los tribunales superiores, que en Francia se llaman «parlamentos». Ante todo es el parlamento de París el que se atreve a presentar resistencia a órdenes del rey, y a veces aun a emitir órdenes opuestas a aquellas. Por ejemplo, en 1756 el parlamento se impuso en un conflicto que lo enfrentó al *Grand Conseil* del rey; triunfó simplemente vedando a los tribunales inferiores reconocer la autoridad del *Grand Conseil,* ordenando a los funcionarios policiales la incautación de las publicaciones del mismo y prohibiendo a las imprentas realizar su impresión. Al *Grand Conseil* sólo se le permitió ocuparse de los casos civiles que se le transferían. El parlamento tenía «el poder de policía, y ante todo el derecho de emitir decretos en forma independiente *(Arréts du parlament).* Con frecuencia en estos se disponía justamente lo contrario de lo que el rey había ordenado, o se declaraban nulas disposiciones del *Grand Conseil*; y hasta sucedió que, fijadas estas en los muros, se las arrancaba y se las sustituía por las dictadas por el parlamento. Tanto había disminuido el poder real. A menudo se prohibían y confiscaban libros procedentes de la imprenta de la corte. Cierta vez, por ejemplo, el parlamento llegó a hablar del «gobierno arbitrario y del ilegal orden del Estado».[252]

[252] A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution* (Prehistoria de la Revolución Francesa), 1905.

A menudo el parlamento amenazaba declararse en huelga; también ocurrió que funcionarios reales fueran castigados por aplicar leyes que todavía no habían sido registradas.

El parlamento de París dcmostro su constancia en la lucha que, por decenios, mantuvo contra el rey y los jesuitas en favor del jansenismo; hasta tuvo autoridad como para forzar la expulsión de estos. También obtuvo el control de las finanzas. Pero con estas actitudes en manera alguna se comportaba el parlamento como revolucionario; más bien opuso un estricto catolicismo a los intentos subversivos de los hugonotes. Solo poco antes de la Revolución pudo abandonar sus prejuicios contrarios a la Reforma. Pero, en general, se mostró progresista. Desde mediados del siglo XVII defendió con gran consecuencia el punto de vista según el cual el rey, en cuanto representante de los intereses del pueblo, no puede infringir ciertos principios. Y como ya había ocurrido en tiempos de *La Fronda,* antes del estallido de la Revolución (durante la asamblea de los Estados Generales) se puso de parte del pueblo. Así es como Holtzmann[253] puede emitir el siguiente juicio:

> «No siempre se ha apreciado correctamente la oposición de los parlamentos contra el reinado de Luis XVI y contra los planes de reforma concebidos por sus ministros. Esta oposición no se fundaba en una presunta comunidad de intereses del parlamento con los dos estados superiores, privilegiados (lo que contaba en los parlamentos era la nobleza de toga y esta pertenecía al tercer estado) (...) No es verdad que los parlamentos hayan sido por principio adversarios de la reforma (...) Los parlamentos eran enemigos de todo absolutismo, incluso del ilustrado (...) No bastaba conquistar la libertad económica si se escatimaba la libertad política. Necker, que, a diferencia de Turgot, era partidario de una limitación constitucional de la monarquía [en su programa práctico, Turgot era más radical, pero esperaba que la monarquía lo llevase a cabo], se entendió mejor con los parlamentos».

Solo cuando se publicó, en 1781, un memorial secreto que denigraba al parlamento, se llegó a la ruptura entre este y Necker. Por lo demás, el parlamento exigió repetidas veces la convocatoria de los Estados Generales. En el conflicto que lo enfrentó con Brienne, a causa del intento de introducir nuevos impuestos, el parlamento salió victorioso auxiliado por la opinión pública. En sus mejores tiempos, entre 1774 y 1787, los parlamentos son «los únicos que dejan abierta una senda hacia la libertad» frente al peligro de la

[253] R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte* (Historia constitucional de Francia), 1936.

reacción feudal y ultramontana, mediante el empleo de los conocimientos de la filosofía y de la economía política burguesas. Es claro que si se considera en detalle la historia del parlamento, toda la conexión aparece más compleja y más difícil de penetrar. En los últimos decenios anteriores a la Revolución, el parlamento se había inclinado de manera más pronunciada en favor de las ideas progresistas, pero no se puede negar que su oposición se había caracterizado desde siempre por tal rasgo. En todo caso, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVIII la conducta del parlamento no careció de profundas contradicciones internas. Pues en realidad solo la alta burguesía –ese estrato situado entre la burguesía manufacturera y la nobleza y que mostraba poseer muchos vínculos ideológicos con esta a causa de sus grandes propiedades– estaba representada en él personal («nobleza de toga») y ante todo ideológicamente. Ese estrato, que por lo general no era de origen noble, surgido de la burguesía financiera y de los ricos comerciantes, y al que –como también se puede observar en Inglaterra– la consolidación del absolutismo nada le había restado de su influencia política, es el que en Francia se establece como oposición «parlamentaria» y en Inglaterra como la oposición *whig,* y que en tal carácter se afirma con mayor o menor fuerza en su política centrista y liberal-conservadora. La burguesía w*hig* y la alta burguesía francesa tienen en común una actitud conservadora básica, orientada en esencia al mantenimiento de las antiguas relaciones de clase, aunque defendieran celosamente su libertad frente al Estado. Pero el partido de los *wbigs* se desembarazó de una vez y para siempre de su deuda de heroísmo en la menguada revolución de 1688; por el contrario, el tribunal superior francés, que debió luchar de continuo contra los abusos de la monarquía absoluta, conservó cierto rastro de rebeldía, que le sirvió para ganarse las simpatías de la nación –simpatías sinceras pero carentes de toda crítica– y conservarlas durante largo tiempo.

En el parlamento no había ningún representante de la burguesía manufacturera, es decir, de la clase media de tendencias revolucionarias. Animado de un sentimiento de aversión hacia cualquier actividad independiente por parte del pueblo, el parlamento observaba con desconfianza todas las acciones que pudieran favorecer un movimiento democrático. Por eso combatió a los hugonotes revolucionarios, adoptó una posición contraria a la supresión de la *corvée* (Guglia[254]) y al plan de un impuesto universal que también alcanzase a la nobleza; por eso debió ser obligado por el rey, en una

[254] E. Guglia, *Die konservativen Elemente Frankreichs* (Los elementos conservadores en Francia), 1890.

interminable sesión, a registrar el edicto que suprimía la capitación; por eso también ordenó quemar el *Emilio* de Rousseau, escritos de Helvétius, de los enciclopedistas y de Voltaire y, aparte de las ya citadas, condenó las restantes medidas reformistas de Turgot, a las que por fin hizo fracasar. Por otra parte, empero, y a pesar de toda su antipatía por las revoluciones o las medidas en apariencia revolucionarias, el parlamento combatió al absolutismo en forma consecuente. Tal vez contra sus intenciones conscientes, en la práctica ejerció una influencia disolvente sobre toda la estructura social y así ayudó a preparar la Revolución. Por cierto que «su fin primero y último era ejercer por sí la soberanía y no cedérsela al pueblo».[255] Por eso, aun en el último instante, y también en sus mejores épocas, se opuso a que miembros de los Estados Generales se eligiesen según el número de electores, pues con tal procedimiento el tercer estado habría obtenido mayoría en relación con los otros dos. Pero el parlamento francés de ningún modo constituyó un obstáculo tan grande para el progreso social como lo fue, de hecho, el Parlamento inglés, que merecía realmente ese nombre (sus miembros eran «electivos») y que ya no tenía que combatir contra ningún absolutismo. Se podría pensar que si el parlamento francés nunca sobrepasó en sus demandas los derechos que ya poseía el Parlamento inglés, ni aún en vísperas de la Revolución, ello se debió a que en Inglaterra se había conseguido materializar mucho tiempo atrás las demandas que presentaba el tribunal francés: periodicidad de la representación popular (es decir, en Francia, de los Estados Generales), derecho a aprobar los impuestos y el presupuesto, responsabilidad de los ministros y derecho de inculpación. Pero con esto se descuida el hecho de que el tercer estado (es decir, la gran masa del pueblo capitaneada por la clase burguesa) se hallaba efectivamente representado en los Estados Generales, mientras que por mucho tiempo aún había de permanecer excluido del Parlamento inglés A fines de 1788, en verdad ya muy tarde, el parlamento de Francia llegó a exigir la supresión de todos los privilegios impositivos, la garantía de la libertad personal para todos los ciudadanos y una total libertad de prensa.

El difícil ensayo de interpretar sociológicamente la posición histórica del parlamento francés debe arribar a las siguientes conclusiones: la llamativa contradicción interior de la conducta del parlamento es el resultado de las tendencias del estrato superior de la burguesía; en el campo económico, ella se aferraba angustiosamente al «derecho natural» a la propiedad inviolable, y por consiguiente se inclinaba en sentido conservador; en el terreno político,

[255] O. Becker, *Die Verfassungspolitik der französischen Regierung zu Beginn der grossen Revolution* (La política constitucional del gobierno francés al comienzo de la Gran Revolución), 1910-1911.

en cambio, afirmaba y defendía los derechos también «naturales» a la intangibilidad y libertad del individuo burgués, y por lo tanto se inclinaba en sentido revolucionario. La posición de los fisiócratas y de Turgot aparece como antitética respecto de ella: por su contenido social, era marcadamente revolucionario-burguesa, pero en lo político incurría en el error de contar con el concurso del absolutismo «ilustrado», lo que la hacia conservadora en este aspecto; con su amplitud de miras en lo económico, esta posición constituía el complemento prematuro –puesto que aislado– de la actitud del parlamento, unilateralmente orientada hacia los derechos formales a la libertad. El tiempo daría la razón a los fisiócratas y a Turgot. Este trabajaba además, con la ayuda de su amigo Dupont, en un plan que establecía un cogobierno de la nación por parte de los estamentos; en cuanto al derecho electoral activo y pasivo, ese proyecto se basaba sin duda en una severa calificación según la propiedad, pero admitía cierto grado de autonomía administrativa: en efecto, sin un cambio en las relaciones económicas no era posible pensar en la libertad política. Pero en lo inmediato el parlamento pareció llevar razón, y recibió el apoyo de la mayoría, en esa época todavía por completo inculta en cuestiones económicas. Sin embargo, también hay que ver en esto con mayor profundidad. No solo en cuanto a la reforma del sistema de peaje, a la disolución de los gremios y la liberación del comercio de cereales, la opinión pública iba en apoyo del parlamento, al que no agradaba, como dice Glogau,[256] «la nivelación, la tendencia a la *égalité*» de los fisiócratas. La opinión pública desconfiaba en general de todo lo que no se hallase en abierta oposición al absolutismo, y por lo tanto también de toda acción que no enfrentase la voluntad de aquel, combatiéndola. Por eso tampoco hacía mucho caso de los éxitos manifiestos que Turgot tenía en su favor gracias a su largo desempeño como gobernador de la provincia de Lemosín (claro que de esto hay que exceptuar a la población de dicha provincia). La desconfianza frente al Estado absoluto era el sentimiento dominante; solo se podía confiar en el parlamento, que aparecía como el contrapeso tradicional de aquel. En la opinión pública, entonces ignorante no solo en cuestiones económicas sino también en las políticas, se había ahogado toda reflexión independiente y se seguía con ceguera al parlamento. Las mejoras promovidas por los ministros del rey, aunque estos abrieran caminos totalmente nuevos, aparecían a los ojos del pueblo como trampas al servicio de la consolidación del odiado poder absoluto. Y esta desconfianza estaba bien fundada en último análisis. Pues cualquier medida, por progresista que fuera, apenas modificaba la situación

[256] H. Glogau, *Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich (1774 bis 1788)* (Los ensayos de reforma y la caída del absolutismo en Francia [1774 a 1788]), 1908.

feudal existente, que se caracterizaba por los privilegios de una nobleza parasitaria entronizada en la cima de la sociedad, el control de las ciudades por parte de las oligarquías y del poder central, y la privación de derechos para las masas de campesinos. Un sordo instinto y el odio ilimitado contra todo lo feudal sostenían una consigna: todo o nada. Ella era esgrimida en contra de los intentos de salvar mediante reformas el absolutismo en decadencia, así como de todo lo sospechable de apuntar en ese sentido. Un indómito impulso hacia la libertad desplazaba todas las reflexiones sensatas y, merced a esta rígida hostilidad a lo «bueno que viniera desde lo alto», señalaba el camino hacia la transformación de toda la sociedad, hacia la revolución. A despecho de las consideraciones prácticas y de estrechas miras, dice Wahl,[257] «los parlamentos eran tenidos como el escudo de la libertad, como el último baluarte contra el odiado despotismo». Se recordaba muy bien que, de hecho, el parlamento había sido desde siempre enemigo de la nobleza y del clero; se recordaba también que, impulsado por esa inclinación anticlerical, en otro tiempo se había sobrepuesto a sus escrúpulos de intervenir en las relaciones de propiedad establecidas, por ejemplo, cuando hubo que apoyar el plan Machault, imponer al clero el gravamen de un veinteavo y limitar la propiedad de manos muertas. Quizá también se recordase aún cuán inútiles habían sido todos estos intentos de reforma emprendidos fuera del terreno político: en 1754 habían fracasado ante la resistencia organizada del clero, la nobleza y las corporaciones provinciales dominadas por esta en Languedoc y en Bretaña. Se pensaba que de no mediar un cambio radical en el ámbito político esas fuerzas dirían siempre la última palabra. Y como en la cabeza del pueblo las cosas se reflejaban al revés, como al parlamento se lo creía revolucionario y a los reformadores se los tenía por reaccionarios a causa de sus ideas monárquicas, no se advirtió que, en oposición al parlamento, que solo aspiraba a producir derechos pasivos a la libertad, el pensamiento de los reformistas estaba sustentado en su base por la idea de la soberanía del pueblo, claro está que en su limitada forma burguesa.

En suma: al juzgar el neofeudalismo francés se puede hablar con razón de un «cogobierno del parlamento, de una monarquía limitada por este».[258] Juicio que es importante, porque hace aparecer bajo nueva luz ese pretendido contraste entre la situación inglesa y la francesa, donde la primera es transfigurada mitológicamente por los historiadores. Todavía tendremos que

[257] A. Wahl, *op. cit.*
[258] *Ibid.*

considerar con detalle la situación imperante en Inglaterra. En todo caso, respecto de Francia consta que aun cuando en la oposición parlamentaria haya que echar de menos, tanto como en el Parlamento inglés hacia la misma época, un serio impulso reformador, y aunque en ambos países aquel presentase una situación de dependencia respecto de los terratenientes y la alta burguesía, no se debe subestimar el papel del parlamento francés como fuerza de oposición al absolutismo. En especial, él criticó a menudo y con la mayor severidad la conducción de las finanzas. Los mitólogos anglofilos, a quienes nada les resulta suficiente cuando se trata de glorificar el constitucionalismo inglés considerándolo «liberal» –para ello deben echar un velo sobre el contenido social de la situación imperante en ese país, que en este sentido apenas si se distinguía de la francesa–, harían muy bien en tener en cuenta la considerable limitación que significaba el parlamento para el poder monárquico de Francia. De tal manera pronto llegarían a comprender que el absolutismo neofeudal de Francia de nada tiene que avergonzarse ante el neofeudalismo «constitucional» y «parlamentario» de Inglaterra. En algunos aspectos la situación inglesa era verdaderamente peor que la de Francia: esta no había conocido una liquidación de asentamientos campesinos tan violenta como la realizada en Inglaterra durante el siglo XVIII. Si había una diferencia real entre ambos países, esta se refería al grado de desarrollo. La influencia indirecta de la burguesía vigorosamente desarrollada y las repercusiones de la revolución que ella había llevado a cabo suavizaron, en Inglaterra, los rasgos feudales que en Francia se manifestaron sin tapujos. Pero esta ventaja fue compensada, en Francia, por la actividad mucho más vivaz de la opinión pública y de la crítica burguesa. El despertar de las fuerzas revolucionarias con miras a producir un orden democrático-burgués se produjo en Francia, no en Inglaterra.[259]

Pero estas fuertes corrientes de oposición que se despliegan en el subsuelo de la sociedad son una característica esencial de la época neofeudal. La dominación neofeudal, nacida de los esfuerzos reaccionarios de la clase noble, amenazada y urgida por la necesidad de defenderse de la revolución burguesa que ya estaba acometiendo, pronto perdió su brillo inicial. Su debilidad interna se manifestó sobre todo en la incapacidad para acallar las críticas, cada vez más intensas. Estas se animan por doquier y adoptan las más complejas formas; aquí, el petitorio en apariencia humilde hecho al rey o

[259] F. Damaschke, *Geschichte der Nationalokonomie* (Historia de la economía política), muestra que en la época anterior a la Revolución Francesa, que ya no se puede denominar mercantilista –Colbert muere en 1693–, esto es, entre 1748 y 1788, la exportación aumenta en Francia de 192 a 354 millones de francos.

el panfleto mordaz dirigen sus aguzadas púas contra la situación imperante y contra sus responsables; allá, al hombre fiel al Estado, pero sagaz, se le impone la idea de que el orden establecido es insostenible, de lo cual Turgot es el ejemplo más sobresaliente. Aun Fenelón sucumbe a la corriente universal y sueña con una monarquía constitucional y aristocrática, lo cual lo lleva a defender sus puntos de vista contra los teóricos de la monarquía de derecho divino. Vauban, el gran constructor de fortalezas, cae en desgracia porque en 1707 se atreve a presentar propuestas para mejorar la situación de los campesinos con relación a los impuestos y gravámenes que pesan sobre ellos. Montesquieu se burla de los persas y todo el mundo entiende que se refiere a Francia. Su espíritu, ejercitado en los estudios humanísticos, jurídicos y de ciencia natural, bosqueja un sistema social de base materialista, grandioso para aquella época; el propósito que lo guía es nada menos que el de sacar a Francia de su atraso. Otros realizan tareas parecidas. En la época que va desde Bayle, autor poseído de un gran desprecio por la nobleza, a los grandes enciclopedistas fluye una corriente inagotable de crítica burguesa cuya fuerza esclarecedora termina por imponerse a todas las clases, en lo cual la mayor contribución correspondió a Rousseau.

Ante el asalto del espíritu burgués, el absolutismo retrocede poco a poco. En parte, en cuanto se muestra dispuesto a hacer diversos ensayos y concesiones (Luis XV), y en parte en cuanto se apropia de algunas frases de la Ilustración y con ellas intenta hacer alarde frente al pueblo. Los historiadores hablan de un «absolutismo ilustrado». Pero este concepto se ajusta a la realidad solo de manera muy excepcional; en todo caso no es aplicable a ninguno de los reyes franceses y menos que a nadie a Federico el «Grande», cuya Ilustración ha sido exagerada en forma desmedida por la historiografía alemana. Como ejemplo de príncipe en verdad ilustrado hay que citar ante todo a José II, quien empero estaba condenado al fracaso justamente debido a esa actitud progresista suya que no tuvo en cuenta en medida suficiente las reales relaciones de poder. José emprendió serios intentos de debilitar la preponderancia de la nobleza y de la Iglesia. Comenzó con el edicto de tolerancia de 1781, que a diferencia del prusiano debía cumplir la finalidad de incorporar a la vida pública fuerzas distintas de las feudales. En el mismo año ocurre la reforma agraria, que modifica las relaciones de propiedad, y la abolición de la servidumbre. En 1782 se liquidan 800 monasterios. Se elimina la influencia del papa en cuanto obstáculo para el progreso y se somete la Iglesia al control del Estado. Las prohibiciones del culto a las reliquias y de las procesiones públicas persiguen la finalidad de liberar poco a poco al pueblo de los

obstáculos tradicionales que se oponen a su formación y su esclarecimiento culturales. El viaje del papa a Viena resulta infructuoso: no consigue que se revoquen estas prohibiciones. La derogación de la jurisdicción patrimonial está destinada a quebrar el dominio moral que la nobleza ejerce en las zonas rurales. José II murió en 1790 con la conciencia de que las fuerzas reaccionarias eran todavía muy fuertes y de que su propia obra no habría de ser duradera. El presentimiento se confirmó muy rápido: su hermano anuló la mayoría de las reformas.

Se dirá que la culpa de esto recae sobre la desgraciada situación de Europa continental. De los dos extremos que representan Prusia e Inglaterra, esta habría demostrado al mundo de qué manera razonable se puede unir el conservadurismo con el progreso. En conexión con un planteamiento moderno que ha adquirido la máxima importancia para nuestra época, hemos de examinar ahora la veracidad de dicha afirmación. Pero el problema exige un largo estudio preliminar.

3. Observaciones preliminares sobre la historia de Inglaterra

Desde el punto de vista político, a la sociedad capitalista corresponde la democracia, que en los siglos anteriores fue llamada –de manera un tanto confusa– «soberanía del pueblo». A partir del supuesto, «natural» para el modo de ser burgués, de que el Estado y la sociedad no ponen límites a la libertad individual, se considera posible el establecimiento de una completa armonía social; en ello el principio regulador sigue siendo la ley «natural», que determina la compensación de los intereses individuales. El saber acerca de esta relación alcanza su grado más alto en el liberalismo manchesteriano. Pero, como ya hemos señalado, esa idea no es más que la expresión precisa de la especial forma de existencia que corresponde a la sociedad mercantil capitalista y al ordenamiento en clases basado en ella, esto es, a la circunstancia de que la clase burguesa puede prescindir de la coacción extraeconómica a fin de asegurar su posición económica y política en cuanto clase más todavía: debe experimentar dicha coacción como un obstáculo. Por eso proclama la plena libertad individual, claro que sin preguntarse si las clases trabajadoras pueden gozar de esta libertad tanto como puede hacerlo ella misma. En descargo de la ideología burguesa de la época que se extiende hasta la gran Revolución Francesa, hay que decir que, al principio, en modo alguno surge la posibilidad de tal pregunta. Pues mientras la dominación feudal permanece incólume, también para las clases inferiores debe originarse la apariencia de que todo paso que lleve a la liberación política y jurídica del individuo necesariamente significa, al mismo tiempo, un paso hacia la liberación del hombre en general. De tal modo, la idea de la democracia es abrazada por todas las clases no feudales. Sin embargo, el frente común se desmorona pronto. Temiendo ser rebasada por la «masa codiciosa», la burguesía desvía hacia el «liberalismo» la idea de la soberanía del pueblo mediante una sutil transformación del concepto de igualdad, originariamente iusnaturalista, en el de igualdad en la lucha competitiva, reconociendo como algo «natural» el triunfo de los más fuertes. Aduciendo, entre otras cosas, las deficiencias naturales, ella trata de detener la introducción del derecho al voto igual para todos, con lo cual precavidamente omite conceder al pueblo una mejor formación cultural. Como consecuencia de esto, y a pesar de que ya se impone, en especial en las filas del proletariado, el conocimiento del carácter contradictorio y meramente formal de la democracia burguesa, se refuerza la exigencia de que se instaure una democracia plena y se radicaliza considerablemente el movimiento

democrático formado por elementos pequeñoburgueses y proletarios. Será necesario un proceso doloroso antes de que se implante el Estado democrático en contra de las resistencias opuestas por todas las variantes del liberalismo (desde la inglesa hasta la alemana). La democracia burguesa, a la que la burguesía de hoy suele referirse con orgullo, es por consiguiente solo ten mínimo grado, en lo que concierne a su realización, obra de la voluntad burguesa. Más bien es la obra de las clases que presionan desde abajo. Entre los episodios más divertidos –a la vez que más trágicos– de la historia se cuenta la implantación de la segunda reforma electoral en Inglaterra. Tuvo que ser el genial conservador Disraeli quien, contra las ridiculas aprensiones del partido liberal y comprendiendo con claridad que era inevitable admitir la participación de círculos populares más vastos en el gobierno, impusiera una ley electoral mucho más radical que la rechazada por los liberales. Solo poco a poco y gracias al aleccionamiento de la experiencia práctica arraigó en la burguesía la convicción de que la democracia no lleva consigo, necesaria e inmediatamente, el trastorno de las relaciones de propiedad. Solo entonces la burguesía proclamó la democracia –que entretanto había aprendido a emplear como instrumento de su dominación– como forma «eterna» de la organización política del Estado; más tarde la declaró intocable frente a la exigencia de la clase trabajadora, que pedía una mayor democratización de la sociedad. Pero a la larga las contradicciones de la sociedad burguesa muestran ser los factores más poderosos. La acumulación de problemas económicos, políticos y morales debilita cada vez más la confianza en la democracia. En este sentido es obvio que en los distintos países circunstancias nacionales especiales cooperan con las circunstancias universales en la tarea de configurar la conciencia de las masas. Respecto de nuestra problemática hay que acentuar en especial la existencia de una estabilidad democrática relativa en aquellas naciones que, hasta el siglo XX, gozan de una posición económica de privilegio frente a los otros países. Gasser, destacado representante de una tendencia hoy muy generalizada, al referirse a dichas naciones habla de democracias «estables» o «conservadoras».[260] Pero, considerada en su totalidad, la democracia burguesa ya ha entrado en la época de su decadencia. La crisis de la democracia burguesa se refleja ideológicamente en varios ensayos de salvamento, entre los cuales desempeña papel decisivo –y esto reviste especial significación para nuestro tema– la ya citada existencia de democracias «estables». Nace una nueva ideología democrático-burguesa cuyo sentido consiste en echar un áncora de salvación a las democracias en

[260] A. Gasser, *Geschichte der Freiheit und der Demokratie* (Historia de la libertad y de la democracia), 1939.

peligro, para lo cual recurre a elevar las democracias estables al rango de paradigmas intangibles. En lo concreto, esta ideología se funda en los elementos de la vida nacional e histórica de los pueblos dados en la práctica. Pero, puesto que al mismo tiempo –y por buenas razones– descuida los más esenciales de estos aspectos, preocupándose tanto más de los menos esenciales, desarrolla un sistema de adulteraciones, entre las que es típico el ocultamiento de hechos evidentes. Así, para poner un ejemplo, Gasser casi nunca cita, en sus numerosos artículos y libros, el inmenso territorio colonial sobre el que por siglos se ha extendido el imperio de Inglaterra; tampoco alude a la privilegiada situación económica de este país, situación que se apoya en la circunstancia mencionada y a partir de la cual se explica sin violencia la relativa estabilidad de la vida política inglesa. Por el contrario, hace resaltar con fuerza aspectos secundarios. Hay que confesar que, para esto, Gasser posee una deslumbrante habilidad. El más importante entre tales aspectos es la subsistencia de una autonomía administrativa municipal arraigada de antiguo, según afirma Gasser, en algunas naciones verdaderamente democráticas y, a la inversa, el retroceso de la autonomía administrativa en favor de la administración central en otras naciones que, según Gasser, en realidad solo tienen una organización democrática aparente. El propósito último de tal distinción es, dicho sin eufemismos, demostrar a los Estados de marcada administración central que se puede muy bien dar al pueblo ocupación política en la administración municipal autónoma y distraerlo de otros problemas, y que las tensiones y los problemas sociales pueden desviarse y desplazarse hacía lo técnico-administrativo, con lo cual se logra que los Estados amenazados por el progreso prolonguen su vida y su etapa de equilibrio.

Así, según Gasser, dos principios dominan el pasado y el presente de la historia europea: el «liberal», de los Estados que se basan en el derecho a la autodeterminación de las comunas, y el «autoritario», de los Estados centralistas. Llamamos expresamente la atención sobre el hecho de que por autonomía administrativa municipal Gasser no entiende exclusivamente la forma democrática del autogobierno local –y de esto excluye especialmente a los tiempos antiguos–, sino sencillamente toda forma de administración en la cual las comunas den pruebas de poseer una considerable independencia respecto del Estado. Por lo tanto, según Gasser también puede haber una libertad aristocrática de las comunas. Su valor no se reduce por el hecho de que descanse sobre los hombros de la aristocracia y desconozca la participación e influencia directas de todo el pueblo. Por el contrario, si se

exceptúan los instantes de degeneración pasajera, dicha libertad aristocrática de las comunas se caracteriza a la perfección por el hecho de que los funcionarios aristocráticos locales que la ejercen, en virtud de su relación directa con el lugar en que viven, necesariamente se preocupan por el bienestar de este y, por lo mismo, conservan también la confianza del vecindario. Las consecuencias de la administración comunal edificada sobre los fundamentos aludidos son: equilibrio interno de la vida de la comunidad, lealtad a la ley y un modo de pensar conservador íntimamente unido con un espíritu progresista. En los últimos tiempos, esto es, tan pronto como la administración comunal autónoma se democratiza y se admite la participación de todos los habitantes en el ordenamiento de los asuntos del municipio, las tendencias citadas, vivas en toda auténtica libertad comunitaria, repercuten bienhechoramente, y su resultado son, en última consecuencia, esas formaciones estatales umversalmente admiradas por su estabilidad, que se destacan por su acción positiva respecto de la inquietud reinante en otras naciones. Sobre la base de la historia de Inglaterra hemos de demostrar en detalle qué adulteración verdaderamente monstruosa del desarrollo histórico real contiene el teorema que acabamos de exponer.

Así, a Gasser en modo alguno le basta que un Estado posea la forma de gobierno parlamentaria para incluirlo en el número de los Estados democráticos auténticos. Donde falta la ilimitada autonomía de los municipios, esto es, la estructura constitucional «desde abajo», y prevalece el centralismo del Estado, el parlamentarismo democrático sólo sigue siendo un democratismo exterior sin contenido popular por eso en la nación en que esto ocurre no puede darse la posibilidad de un acercamiento entre las clases; en ella, las clases inferiores no pueden comprender las leyes vigentes y es imposible un desarrollo orgánico y sin sobresaltos. Mientras que las formas centralistas de organización provocan la lucha de las clases para lograr el dominio en la dirección del Estado y, de tal modo, es principalmente suya la culpa de que su fundamento democrático-parlamentario se vea expuesto a conmociones periódicas, las democracias no centralistas y, por lo tanto, «liberales» en sentido auténtico, vencen todas las crisis con gran facilidad; en todo esto lo más notable sigue siendo el hecho de que el modo de pensar conservador que se halla entretejido con estas democracias incluye, en verdad, el progreso paulatino. La seductora fuerza de convicción de la doctrina expuesta aquí según la demostración de Gasser, pero que ha sido propagada por una popular escuela neoliberal, consta de dos elementos. En primer lugar, la apariencia ilusoria de lo popular, que es propia de toda representación de la

autonomía administrativa municipal concebida en forma indeterminada, y que, a partir de un débil reflejo inicial que en nuestro cerebro condicionado en sentido individualista deja la palabra «autonomía» –Pareto la habría caracterizado como «residuo»–, crece hasta convertirse en gigantesca fantasmagoría tan pronto como pasa a ser base de operaciones de teóricos reaccionarios (que a veces caen ellos mismos en el engaño). En segundo lugar, la coincidencia de varios factores, explicables a partir del desarrollo histórico particular de los diversos países, y que produce otra ilusión de mayor importancia todavía: ciertas manifestaciones de su existencia nacional aparecen como si fueran el resultado de la autonomía administrativa de los municipios. Pero en este caso lo notable y engañoso reside en el hecho de que, ciertamente, esas manifestaciones, y ante todo la tan manida estabilidad, nunca aparecen sin que exista al mismo tiempo la institución de la autonomía administrativa. Ahora tenemos que mostrar de qué modo autonomía administrativa y estabilidad –desde luego, esta última será concebida por nosotros de manera muy relativa– constituyen, de hecho y necesariamente, fenómenos históricos paralelos, pero también tiene que demostrarse de qué manera, no obstante ello, la estabilidad debe ser imputada, no a la autonomía comunal administrativa, sino a factores completamente distintos.

Los historiadores se estrellan a menudo contra el límite metódico, para ellos insuperable, del fetichismo de los hechos. La facticidad de un fenómeno –en nuestro caso la continua coincidencia entre la autonomía administrativa tradicional y la estabilidad–, por más que se imponga en forma directa a nuestro entendimiento, no constituye todavía fundamento suficiente para aceptar que el nexo que se expresa en él sea lisa y llanamente correcto, o aun que represente una ley histórica. En la sociología dialéctica se llama fetichismo de los hechos al procedimiento que, sin consideración por la verdadera totalidad de los fenómenos, se contenta con hacer valer la facticidad exterior. El resultado sólo puede ser la completa ilusión acerca de la esencia del fenómeno histórico por explicar.

Prescindiendo de si en general o en grado restringido se han conservado o no restos de la antigua libertad campesina, hay algo indiscutible: hacia fines de la Edad Media, los nuevos centros de la lucha por la libertad comunal y del renacimiento de la libertad comunitaria son las ciudades. Si, al igual que Gasser, por la libertad comunal no se entiende estrictamente el derecho de autonomía de las comunas sobre la base de la participación democrática del pueblo, sino también, en un sentido más amplio, toda independencia formal de las partes del país organizadas en comunidades de habitantes, la libertad

comunal en general existió, en un principio, allí donde se desarrollaron ciudades. Pero más tarde solo se mantiene y perfecciona en los lugares y por el tiempo en que la burguesía, aliada de algún modo con las otras clases –en Inglaterra por momentos aun con la nobleza–, puede hacer retroceder al absolutismo. De manera permanente, ello sucede en una minoría de los países más desarrollados, ante todo en Inglaterra y en Holanda, razón por la cual pasamos a considerar estos dos de manera preferente.

Respecto de los Países Bajos, Pirenne[261] señala que los príncipes dependían de las ciudades en lo que se refería a las finanzas. Los ingresos que provenían de la propiedad de los dominios y del impuesto directo, la *taille,* pronto les resultaron insuficientes, razón por la cual debieron recurrir a los empréstitos de dinero. «Ya a comienzos del siglo XIII, la mayoría de los príncipes están endeudados». Y Pirenne infiere: «Pero precisamente ello impidió, tanto en Flandes como en los demás principados, que el príncipe alcanzara un poder sin límites». Pirenne, empero, descuida el hecho de que también en otros países existía esa dependencia financiera de los príncipes respecto de la burguesía, sin que ello impidiera la formación de monarquías absolutas. Pues lo decisivo en cuanto al tipo y la fuerza del absolutismo no es solo la necesidad financiera de los príncipes: decisivas son, en primer término, las relaciones generales de clase, es decir, la distribución del poder y de las fuerzas entre las clases en general. Unas páginas antes el propio Pirenne narra con lujo de detalles cómo en los Países Bajos «la decadencia económica y social de los terratenientes eclesiásticos y seglares» se produjo en un proceso a cuyo través la burguesía obtuvo enorme ventaja sobre las fuerzas feudales. Diferente es esto de lo ocurrido en otros países, donde el príncipe pudo explotar, contra la nobleza amenazante, el miedo que la burguesía sentía por ella; el fin que el principe perseguía con esto era hacer que la burguesía quedase más o menos unida a él y otorgara mayor peso tanto a su política como a su posición. Debido precisamente al retroceso del feudalismo y al simultáneo, impetuoso desarrollo de las ciudades, la prominente posición alcanzada por la burguesía holandesa obró por sí misma restrictivamente sobre el poder de los príncipes. Pirenne comprueba ya en el siglo XIV una «poderosa vitalidad en lo económico», una «violenta serie de disturbios populares». A pesar de que las ciudades belgas:

[261] H. Pirenne, *Geschichte Belgiens* (Historia de Bélgica), 1899.

> «habían derrochado sus fuerzas en luchas internas, sin reflexionar mucho en lo que hacían, tuvieron aún fuerza suficiente para combatir a sus señores o a sus vecinos, arrebatar con violencia a los príncipes sus excesivos privilegios y erigir por fin, en los diversos territorios, una constitución que establecía de manera incuestionable su predominio. Hasta se entrometieron en la política general de Europa. Nada atestigua mejor la fortaleza de su posición que las ininterrumpidas gestiones de los reyes de Inglaterra para asegurarse su auxilio en la guerra contra Francia».

Los príncipes no pudieron proponerse con seriedad someter esas turbulentas ciudades de la misma manera como lo hacían, en forma creciente, con otros países. Por consiguiente, es evidente que la conservación de la autonomía administrativa de las ciudades fue aquí consecuencia de la fuerza revolucionaria de las clases en ascenso. A la larga ello redundaría también en beneficio de la libertad de las comunas rurales.

En Inglaterra, pese al carácter por lo demás insuperable de los antagonismos, la unión de los intereses de la burguesía y de la nobleza en contra del absolutismo normando obró en el mismo sentido. En la medida en que la burguesía inglesa aún no había llegado a un desarrollo comparable al que había alcanzado en los Países Bajos hacia la misma época, y dadas las especiales circunstancias de Inglaterra, se favoreció con la alianza que le ofrecía la poderosa nobleza en lucha contra la arbitrariedad real; en efecto, aún más que a la aristocracia ella temía al absolutismo que todo lo subordinaba con los medios de un «estado policíaco».[262] En todo caso, el triunfo de las clases coligadas contra el absolutismo trajo por consecuencia que tanto las ciudades como las comunidades rurales conservaron su independencia formal, si bien no siempre en la misma medida. La diferencia con otros países se palpa directamente. Cierto es que también en Francia, España e Italia ya en época muy temprana aparecieron ciudades libres. Pero debido, por una parte, al estancamiento de España e Italia, que ya hemos descripto, y por la otra al desarrollo insuficiente de la burguesía manufacturera, las clases burguesas de estos países pudieron ser reprimidas por el absolutismo reaccionario posterior; por esta razón también se llegó, como es natural, a ese debilitamiento de la independencia de las comunidades cuyas consecuencias pueden advertirse todavía hoy.

[262] R. Gneist, *Das englische Parlament in seinen tausendjährigen Wandlungen* (El Parlamento inglés en sus mil años de transformaciones), 1886.

La acción común de la nobleza y la burguesía consiguió en Inglaterra, ya en época temprana, hacer retroceder al absolutismo. En ese proceso la nobleza siguió siendo el factor social más fuerte y el que mas beneficios extrajo de esta victoria sobre el absolutismo. Pero poco a poco la relación de fuerzas entre las clases se fue desplazando cada vez más en beneficio de la burguesía, y esto por dos razones. Una es el continuo debilitamiento de la nobleza de Inglaterra. Después de las cruzadas, los hechos que hirieron gravemente al feudalismo fueron la *Guerra de los Cien Años* con Francia (1336-1431), las luchas sangrientas de los partidos de la nobleza entre sí, la llamada *Guerra de las Dos Rosas* (1455-1485), el debilitamiento del poder económico de los monasterios y de la Iglesia por obra de la «reforma» de Enrique VIII y, por fin, la revolución de Cromwell. La otra razón es el florecimiento más rápido y poderoso de la manufactura desde el siglo XVII, con lo cual la burguesía cobra mayor vuelo. Por todo ello, y a pesar de la restauración feudal iniciada en 1660, en Inglaterra no puede surgir un absolutismo de tipo puro como el francés, que osara reprimir sin miramientos las fuerzas burguesas con ayuda de los nobles, para luego, llegado el caso, enderezar contra las tendencias anárquicas de estos su Estado neofeudal. Pero justamente por eso la autonomía local pudo sobrevivir.

Hay una circunstancia notable en extremo: cuando en el siglo XVII hace ya mucho que Italia, otrora tan orgullosa de sus constituciones urbanas libres y tan admirada por sus ciudades-repúblicas, así como Francia, liberada por Richelieu del peligro de nuevas rebeliones burguesas, caen cada vez más hondo en un estado de anulación de las libertades públicas, en Inglaterra se desencadena una revolución violenta y coronada por el éxito. En modo alguno es accidental que al mismo tiempo triunfe también en Holanda la opinión del pueblo, según la cual no se debe dejar el poder en manos del protector –a quien, por lo demás, en modo alguno se lo odiaba– ni en las del capitán general de la milicia. La mayor parte de las provincias de los Países Bajos llegaron a rechazar, y con éxito, la propuesta de la provincia de Holanda, que quería reunir el poder público en el Consejo de Estado; el fundamento de tal rechazo fue que, de tal modo, se cedería al Consejo demasiada autoridad. Una inquieta vida revolucionaria agita a Holanda y a Inglaterra justamente en un momento en que, para el resto de Europa, estaba a la orden del día la instauración del dominio neofeudal. Por cierto que, a la larga, las fuerzas progresistas de Inglaterra no lograrán impedir que se implante una forma de orden neofeudal –claro que específicamente inglesa–, pero conseguirán, aunque solo sea en forma aparente y formal, como aún

hemos de verlo, proteger de la arbitrariedad del rey la independencia de la administración local.

Los ideólogos anglofilos de la democracia capitalista sobreestiman indebidamente este resultado, cuya importancia para el desarrollo real de Inglaterra fue modesta. Algo es indudable: si en Inglaterra y en Holanda hubo en general una libertad comunal, su mantenimiento en modo alguno se debió a una presunta armonía de clases sino a fuerzas revolucionarias que actuaron con una constancia considerablemente mayor que en otras partes. Hasta la revolución de 1787, en Holanda un disturbio sigue al otro. Kampen, en su *Geschichte der Niederlande* (Historia de los Países Bajos),[263] escribe, por ejemplo, que en las provincias de Groninga y Overyssel estallaron disputas cuyo fundamento se hallaba en la forma de gobierno, y que las dos partes confederadas, «la ciudad y la zona rural circundante [se alude a la provincia Stad en Land] vivían en constante rivalidad por la primacía»; esto pone de manifiesto de qué antagonismos se trataba. Además, ellos solo en las provincias más pequeñas cobran un sesgo más agudo, pues en las grandes, como es el caso en especial en la provincia de Holanda, que hace sombra a todas las otras, la nobleza ya no tiene mucho que decir. Uno de los investigadores más sólidos de la historia de los Países Bajos, Blok,[264] nos informa que la relación de las fuerzas entre las ciudades y la nobleza era en Holanda de 18 a 1 y en Zelandia de 6 a 1. Según relata Blok, en el período que va desde principios del siglo XVII a fines del siglo XVIII, la forma centralista de gobierno, casi inalterada hasta entonces, había perdido todo su prestigio. Con esto se había quitado su base al absolutismo. En las ciudades mismas, «el carácter patricio de la administración siguió siendo predominante»; solo en las rezagadas provincias del Norte el gobierno era más bien aristocrático. El Consejo de Estado, constituido de manera centralista, conservaba cierta injerencia en los problemas de la guerra y de las finanzas, pero en todo lo demás era sobrepasado por los Estados Generales, asamblea de los delegados de todas las provincias. En esta, por su parte, la burguesa provincia de Holanda tenía la palabra decisiva. Una inquieta vida burguesa animaba esta estructura estatal, la más ampliamente desarrollada de su época. Es comprensible que aquí el principio de la autonomía administrativa local permaneciera intacto, mientras que en la vecina Francia –para ese entonces, pacificada– eran aniquilados los últimos restos de la libertad comunal.

[263] 1831.

[264] P. I. Blok, *Geschichte der Niederlande* (Historia de los Países Bajos), 1905.

Dos líneas principales de desarrollo histórico se ofrecen al historiador imparcial: o una pesada calma sin progreso o un progreso sobre la base de los más agudos antagonismos de las clases. En este proceso la libertad comunal no es un componente decisivo sino dependiente. Si nos preguntamos por qué en Holanda la libertad comunal se mantuvo durante tanto tiempo, hallamos la siguiente, obvia respuesta: mientras en los países circundantes reinaba la reacción neofeudal, en Holanda se produjeron disturbios y revoluciones de 1610 a 1617, de 1650 a 1659, en 1668, en 1672, desde 1747 a 1749, de 1784 a 1787 y en 1813. Por el contrario, en la Alemania no desarrollada en sentido burgués, la guerra de los campesinos de 1525 no tuvo otra consecuencia que la débil revolución de 1848. Aplicando con mayor sentido la terminología de Gasser a las circunstancias alemanas, y sobre todo en relación con la larga época de subordinación pasiva y de apatía del pueblo alemán, se podría hablar de una «conservadora fidelidad a la ley» y de la mutua «confianza» que habría habido tanto entre las clases como entre el gobierno y el pueblo. Pero justamente aquí Gasser revierte los argumentos.

La burguesía de Francia nunca fue tan insignificante como la de Alemania, España e Italia. Fue capaz de hacer una gran revolución. Su posición social era ambivalente. Por una parte, siguió siendo, aun tras las derrotas sufridas en las guerras de los hugonotes, un factor digno de atención en la estructura del Estado francés, sobre todo en el aspecto económico; por otra parte, empero, el absolutismo neofeudal aplasta todo lo que aspire a tener independencia. La consecuencia natural es la pérdida de autonomía de las comunidades urbanas y rurales. Pero al reducirse la libertad urbana, también la iniciativa burguesa resulta paralizada y alterada. La burguesía de Inglaterra, como la de Holanda, habían perdido poder político, pero a pesar de ello en general seguían actuando más libremente en lo económico, como correspondía a su mayor importancia en ese plano y a su tradición revolucionaria más vigorosa; esto les permitió desarrollar su iniciativa sin restricciones y conquistar una posición tras otra, sobre todo en el tráfico entre Estados. En cambio, la burguesía francesa solo avanza pesadamente. Por eso no logra acumular aquellas ganancias que para la burguesía inglesa y holandesa debían llegar a ser los fundamentos de su futuro despliegue de riquezas.

Pero con ello queda determinada también, hasta en el presente, la posición económica de estos tres países. Nada es tan característico de dicha posición como el hecho de que la marítima Francia nunca llegara a ser una potencia naval, como lo fueron la grande Inglaterra y la pequeña Holanda. Francia y también, por supuesto, todos aquellos países cuya burguesía podía menos

aún que la francesa marchar al compás de las burguesías inglesa y holandesa, necesariamente quedaron muy a la zaga de las naciones de máximo desarrollo y del despliegue de su poder económico en los mercados internacionales, en los mares y en las colonias. A la inversa, estas tuvieron una gran ventaja merced a la cual pudieron acumular ganancias adicionales a costa de los pueblos de color o de los pueblos europeos desfavorecidos en la competencia económica. Los esfuerzos de Inglaterra por alcanzar esta meta fueron enormes. Entre la Gloriosa Revolución y el fin de la guerra con Napoleón, es decir, entre 1688 y 1815, Inglaterra vivió 75 años de guerra y solo 53 años de paz. Bajo Luis XV, Francia no solo sufrió una serie de graves derrotas sino que perdió la mayor parte de sus colonias, que pasaron a manos de Inglaterra.

> «Y si consideramos la encumbrada posición que Inglaterra afirma en el mundo durante el siglo XVIII, vemos también surgir poco a poco ante nuestra vista ese inmenso imperio colonial que, junto con la grandeza naval y comercial de ese país, resulta imposible de comparar con ningún otro de la historia. Holandeses, franceses y españoles son derrotados o superados; las armas resuelven a favor de Inglaterra las guerras que libra en todo el mundo y en todos los mares; y ello siempre al servicio de la expansión de su esfera de influencia colonial».[265]

Para nuestro problema es importante saber que el despliegue de poder de un país también ha servido para producir y consolidar su posición económica privilegiada. Un examen más detallado pone de manifiesto que no es accidental que la tan admitida estabilidad política se limite a los países que en virtud de su posición económica privilegiada obtuvieron enormes ganancias extraordinarias; aquí es preciso incluir esas naciones, por lo general pequeñas, que, o bien por ser países de colonos, de población escasa y riquezas naturales vírgenes, o bien por haber tenido un desarrollo especialmente afortunado, como por ejemplo Suiza, pueden participar por vías directas en las ganancias de la exportación o bien procurárselas de manera independiente. Estados Unidos constituye un problema especial, pero no podemos tratarlo aquí con más detalles. El pueblo norteamericano se aferra todavía hoy a las tradiciones e ilusiones individualistas de sus antepasados colonos. En última instancia, esto tiene como consecuencia que el proletariado norteamericano, inhibido en el desarrollo de su conciencia de clase, no sea capaz de obtener plena

[265] W. Michael, *Die englische Geschichte des 18. Jahrhunderts* (La historia inglesa en el siglo XVIII), 1896.

libertad para su acción a pesar de todos los impulsos radicales que ya se observan en este sentido; aquí sólo podemos mencionar otros elementos, como la completa falta de una auténtica tradición revolucionaria en la conciencia de la sociedad norteamericana, o el papel sobresaliente que la aristocracia obrera conserva en las organizaciones de los trabajadores norte-americanos.[266]

Hay que preguntarse de qué modo la posición económica privilegiada de una nación da por resultado su estabilidad política. El camino que conduce a ello es, una vez asegurado el triunfo definitivo de la burguesía, apartar de la revolución al proletariado que le viene pisando los talones. A este respecto, téngase en cuenta que esa estabilidad política no había existido antes, y cuando temporariamente hizo su aparición, se mantuvo por más tiempo justamente en los países carentes de libertad comunal. Consideremos qué ocurre en Inglaterra. En la primera mitad del siglo XIX, tras algunas décadas de miseria sin límites y de actividad revolucionaria, cuando el proletariado inglés ya estaba bien preparado para ello merced a sus numerosos desengaños, comienza esa propaganda optimista y liberal cuyo auténtico sentido, empero, ya es imperial y cuyo efecto sobre las clases inferiores no tarda en mostrarse. Pero tal influencia solo es posible, en primer lugar, porque aquella posición económica privilegiada permite que se genere la ilusión del carácter totalmente fundado de ese optimismo liberal, que, en forma de orgullo chauvinista por el imperio universal conquistado, se apodera como un vértigo de todas las clases; y en segundo lugar, porque una parte de las ganancias acumuladas por la burguesía puede ser empleada para alistar una aristocracia obrera que se la ingenia para ocupar rápidamente todos los puestos de comando del movimiento obrero, impidiendo un nuevo despertar de la amortiguada conciencia de clase del proletariado. A esto se añaden las concesiones en materia electoral hechas al sector obrero, que vegeta sin alcanzar su autoconciencia. Tales concesiones fueron muy tímidas, pero hubo que hacerlas de todos modos a fin de no irritar a las masas populares, extremadamente sensibles por aquella época con relación a este punto. Pero incluso estas concesiones solo fueron posibles porque el enorme optimismo alimentado a expensas de otros pueblos, así como la existencia de la aristocracia obrera, hacían que con razón se considerase muy remoto el peligro de que el derecho electoral fuese empleado en bien de los intereses de los mismos obreros. De tal modo se hace evidente el nexo interno que une a la posición económica privilegiada con la estabilidad política del orden

[266] Para esto, *cf*. W. Sombart, *Der Bourgeois* (El burgués), 1913.

burgués. Pero se puede preguntar, por fin –y con esto penetramos en el verdadero núcleo del problema–, cuál es la razón por la cual todos los países con democracia estable dan pruebas de poseer, indiscutiblemente, una amplia autonomía administrativa local. Así como el poderoso despliegue de la burguesía inglesa y holandesa –para no hablar de los países de colonos y de aquellos otros que, desde el comienzo, conocieron un feudalismo débil– llevó, por fin, a fundar una posición de privilegio en el mundo, la misma influencia acrecentada de la burguesía redujo también, en el interior, todas las inclinaciones y tendencias absolutistas, con lo cual aseguró en forma permanente la independencia comunal frente a la autoridad del Estado. Resumamos ahora este complejo nexo:

1. El estudio minucioso de los países en cuestión proporciona una prueba inequívoca de que a lo largo de siglos la existencia de la libertad comunal en modo alguno generó, como afirman los teóricos de la autonomía administrativa, equilibrio social y estabilidad política; al contrario, la independencia de la administración local autónoma debió ser protegida por actos revolucionarios constantemente renovados, que, sin embargo, no siempre estaban motivados por el problema de la libertad de las comunas.

2. Una vez asegurada contra la intromisión del Estado absoluto o de fuerzas parecidas, la autonomía administrativa tuvo un papel histórico completamente neutral; esto quiere decir que no produjo por sí misma ninguna forma de gobierno local auténticamente democrática ni suscitó ningún cambio fundamental en las relaciones entre las clases.[267] Por lo tanto, nada tiene que ver con las constituciones, sea que acusen una estabilidad más amplia o más restringida.

3. El impulso revolucionario de la burguesía, citado en el primer punto, solo fue coronado por el éxito allí donde las relaciones de poder que emanaban de la fuerza de las clases otorgaron a la burguesía una posición más sólida y le permitieron desempeñar un papel de mayor importancia, es decir, en los países más desarrollados en sentido capitalista.

4. Pero, precisamente, esta posición más fuerte de la burguesía no solo tuvo como consecuencia que la autonomía administrativa de las comunas pudiera ser puesta a salvo de la intromisión del Estado, sino también que los países a los que pertenecían estas clases burguesas triunfasen en la lucha por el dominio de las colonias y el mercado mundial.

[267] Sobre esto véanse los capítulos siguientes.

5. Las ganancias extraordinarias embolsadas con el auxilio de la posición preferencial así obtenida permitieron que la burguesía, tras su victoria definitiva en la vida interior de las naciones, cultivase con éxito una actitud imperial chauvinista y alistase una aristocracia obrera, factores ambos que tuvieron un efecto debilitador sobre la conciencia de clase del proletariado. Con esto se ha revelado en lo esencial el secreto de la estabilidad.

6. Consideremos la esencia de la relación total: sin duda, los teóricos de la autonomía administrativa tienen razón en lo descriptivo cuando comprueban la coincidencia entre libertad comunal y estabilidad. Pero en tanto pasan por alto, con premeditación o por simple superficialidad, la coincidencia también innegable de libertad comunal y posición económica privilegiada de ciertos países, llegan a las conclusiones precipitadas que habrían podido evitar si no ignoraran el método de la consideración dialéctica de la totalidad. Pero justamente aquí es donde se hace sentir, como obstáculo, su parcialidad burguesa. El modo de consideración dialéctico permite reconocer que la existencia de la autonomía administrativa no puede engendrar, de por sí, ninguna forma de armonía de clases ni de superioridad económica. Autonomía administrativa de los municipios, por una parte, y estabilidad como posición preferencial, por otra, se hallan por cierto en una mutua relación, que es «accidental» desde el punto de vista histórico; en cambio no se hallan en ninguna relación mutua que pueda considerarse causal o esencial. Por el contrario, la posición económica preferencial de un país es la causa tanto de su relativa estabilidad política –hemos mostrado por qué camino se opera esta relación causal– como de la conciencia de clase desarrollada y revolucionariamente desinhibida que la burguesía necesitaba, en el pasado, para proteger de la decadencia a la autonomía administrativa en general. Si hoy ya no existe tal lucha revolucionaria por la autonomía administrativa, ello ocurre porque, en relación con los siglos anteriores, ella ha perdido buena parte de su importancia. Mientras que para la burguesía la libertad comunal significa libertad para el desarrollo político y libertad de la economía, el proletariado, de acuerdo con su posición totalmente distinta en la sociedad, debe conquistar primero al Estado a fin de poder alcanzar estas libertades según él las entiende. Cualquier sobrestimación de los asuntos locales en último término solo significa, en la época actual, un desvío de las fuerzas progresistas respecto de sus grandes fines históricos. Por cierto que Gasser [268] lo advirtió, pero se equivocó al creer que en esto había una diferencia fundamental entre

[268] A. Gasser, *Gemeindefreiheit als Rettung Europas* (La libertad comunal como salvación de Europa), 1943.

Inglaterra y, digamos, Francia u otros países gobernados en forma «centralista». El papel de la lucha por la influencia en los asuntos comunales es por doquier poco más o menos el mismo. Basta pensar, por ejemplo, en la administración comunal de Viena (hasta 1934), muy considerada aun en el extranjero: esa administración se da en la capital de un Estado que, según el concepto de Gasser, es absolutamente «centralista».

Pero si es cierto que Gasser debe ser incluido en esa serie de escritores que hemos caracterizado como fetichistas de los hechos, es notable el modo como se presenta en él este fetichismo. En efecto, Gasser elige con la mayor desenvoltura tan solo aquellos hechos que necesita para apoyar su opinión y olvida los otros con excesiva facilidad. Para sus inclinaciones anglofilas, los hechos concretos del dominio colonial inglés son demasiado irritantes. Para Gasser simplemente no existen acontecimientos como, por ejemplo, el siguiente, que escogemos entre las noticias de prensa por su carácter tan significativo para la situación general:

> «Durante la época en que el duque de Windsor era gobernador de las Bahamas se produjeron conflictos cada vez más fuertes entre él y una parte del mundo local de los negocios, de origen europeo, acerca del problema de la asistencia social a los nativos y de su representación en el gobierno».

Gasser nunca cita problemas como estos en sus numerosos artículos y demás producciones. Por excepción fue más honrado un diario de la alta burguesía suiza, *Basler Nachrichten* (Noticias de Basilea), que en un artículo de fondo admitía sin rodeos que Inglaterra estaba muy preocupada debido a que sus cinco mil millones de libras esterlinas (que entonces, en 1945, equivalían a 87.000 millones de francos suizos) invertidos en las colonias estaban amenazados por el movimiento de liberación de los nativos.

Pero, además de las coloniales, hay otras posiciones económicas privilegiadas. Tenemos un ejemplo contundente en la patria misma de Gasser, Suiza, a la que también se caracteriza de buen grado como una democracia basada en la autonomía administrativa y *por eso* estable. Dejamos de lado aquí la participación de Suiza en las ganancias coloniales; mientras que, por ejemplo, antes de 1914 Alemania exportaba capital a las colonias a razón de 445 francos per cápita, Inglaterra lo hacía a razón de 1.980 francos y Suiza la seguía inmediatamente con 1.575 francos. Para Suiza son todavía más importantes sus inversiones de capital en países que gozan de una mayor o

menor independencia. Nos contentaremos con reproducir una interesante información de fuente especializada:

> «Por cuenta de la tejeduría de seda de Zurich trabajan, en el Imperio Alemán, 6.800 telares mecánicos, y en los Estados Unidos, 4.500. En total hay 15.200 de ellos en el extranjero contra 14.600 en Suiza (...) Así también, empresas de la industria química se instalaron en Alemania, Francia, Noruega; el mismo camino han seguido también las ramas más jóvenes de la industria. Para citar solo pocos ejemplos: Brown Boveri tiene filiales en Mannheim, Milán, París, Cristianía y Viena; los hermanos Sulzer, en Ludwigshafen; la fábrica de chocolates Suchard tiene filial en París para el mercado francés, en Lörrach para el alemán, en Bludenz para el austríaco y en San Sebastián para el español, etc. La renta neta que afluye a Suiza desde estos establecimientos industriales del extranjero y de sus establecimientos comerciales situados en casi todos los países de Europa, en Norteamérica, Egipto, el Asia oriental, fue justipreciada en una cifra que oscila entre 160 y 200 millones de francos por año (...) Pero si ocasionalmente, en especial por parte de representantes de los intereses de la banca, se ha afirmado, en las discusiones suscitadas por las emisiones cada vez más frecuentes de valores extranjeros, que estas exportaciones de capital deben ser entendidas exclusivamente desde el punto de vista del arbitraje internacional de capitales, esta afirmación resulta insostenible porque las inversiones suizas de capital en valores extranjeros exceden en forma muy considerable, por su monto total, de las inversiones de capital extranjero en Suiza (...) frente a los 1.500 millones de francos en valores suizos que estaban en manos extranjeras había alrededor de 4.250 o 4.500 millones de francos en valores extranjeros en las cajas suizas (...) y así, de la conjugación de deudas y créditos, resulta para la balanza de pagos suiza un activo que asciende a un monto de alrededor de 150 a 160 millones de francos».

Estos datos de 1917 son ya anticuados; desde entonces Suiza ha seguido afianzando su posición económica.

Lothar Bucher ha dicho que la verdad en ninguna parte está tan oculta como en Inglaterra,[269] pero no sólo en ese país está oculta la verdad.

[269] L. Bucher, *Der Parlamentarismus wie er ist* (La verdad sobre el parlamentarismo), 1855.

4. Inglaterra hasta los Tudor

De las antiguas instituciones populares es poco lo que queda en Inglaterra después de su conquista por los normandos, ocurrida en 1066. Las tendencias unitarias del centralismo absolutista radical de los vencedores no admiten la sobrevivencia de las «libertades» que se contradicen con él. Así, la antigua milicia popular, que existía junto al ejército de los caballeros, es transformada en 1181 en un puro instrumento del Estado. Pero, por otra parte, el Estado feudal erigido por los normandos pudo hallar muchos puntos de contacto con lo que estos habían encontrado al invadir la isla; la razón es que ya antes de la conquista había comenzado la feudalización del país y el régimen de clases feudal no era totalmente extraño a la población nativa. La desconfianza de los normandos respecto de la población vencida era enorme. Animados por esta desconfianza y por el orgullo de los vencedores, no solo llevaron a su perfección el orden feudal, sino que sobrepujaron aun al feudalismo continental merced a la erección de un aparato de opresión estatal hasta ese momento desconocido en Europa. Todas las relaciones públicas fueron subordinadas a la norma unitaria del derecho feudal y puestas bajo la vigilancia del Estado, hasta donde ello podía realizarse con los medios de organización entonces existentes. A fin de posibilitar una centralización y una inspección mejores, se instituyó, con un trabajo de varios años, el *Domesday Book.* En él se registraron todas las concesiones de tierras hechas a los vasallos, entre quienes se encontraban también aquellos grandes de origen anglosajón que se habían unido voluntariamente a los normandos. En lo fundamental, la nobleza siguió exenta de impuestos, tal como lo había estado antes de la dominación normanda. En modo muy semejante al que se estilaba por ejemplo en Francia, la nobleza debía aportar, empero, en una forma que se consideraba voluntaria, auxilios pecuniarios (*auxilia*) para casos de honra y de emergencia; en primer lugar, para rescatar al rey prisionero, para la acolada de su hijo o para el casamiento de la hija. A estas obligaciones iban unidos el reconocimiento de que la nobleza, por principio, estaba libre de impuestos así como la condición de que tales aportes eran únicos e inalterables.

En Francia, hacia esta época, el *status* feudal del rey era solo el de primero entre sus pares. Por eso, los príncipes territoriales, así como otros grandes, conservaron una independencia y un poder muy considerables frente al rey. El centralismo normando pudo imponerse a la voluntad independentista de la nobleza, y esto lo logró siglos antes que ello se consiguiera en el continente. En general, en esta época del feudalismo, la relación entre el rey y la nobleza encontraba su expresión en el régimen jurisdiccional vigente: en Inglaterra la

sobresaliente posición del rey se fue haciendo visible en la paulatina pero temprana disminución de la importancia de la jurisdicción territorial frente a los tribunales reales. Estos se extendieron por todo el país, ejerciendo funciones de control y confiriendo a la voluntad del rey la energía necesaria.[270] Pero como los nobles conservaron el privilegio de ser juzgados solo por sus pares y como el proceso de desplazamiento de la jurisdicción territorial fue muy paulatino, la nobleza pudo hacer la experiencia de que los nuevos usos jurídicos en la práctica para nada alteraban su dominio sobre los campesinos tributarios: por eso no resistió ella la injerencia de los tribunales del Estado. Y precisamente en virtud de esa estabilidad de las relaciones de clase feudales imperantes en el campo fue posible que la situación revirtiese, desde la Carta Magna de 1215, hacia esa anarquía que es lo normal bajo el feudalismo, sin que se suscitaran conmociones sociales y sin que la nobleza considerase necesario exigir el restablecimiento de la soberanía territorial plena en materia jurisdiccional. La nobleza de Inglaterra comprendió que, si se mantenía la autonomía de las comunas, nada tenía que temer del Estado respecto de su derecho de explotación feudal. Pero la aludida autonomía no estaba auténticamente amenazada por la jurisdicción estatal sino por los abusos desordenados de los funcionarios del absolutismo normando que gobernaban en calidad de corregidores: los *vicecomes.* Al limitarse su poder por el triunfo de la nobleza sobre el rey y al ser reemplazados por los jueces de paz, vinculados a la vida local, la «autonomía administrativa» se convierte en un apoyo importante del dominio de los señores feudales, lo cual resta valor a la jurisdicción territorial. Otra cosa ocurre en Francia, donde la nobleza se siente amenazada por el progresivo afianzamiento del centralismo del Estado y por eso procura que el rey ratifique, en cartas de privilegio, el derecho de territorialidad; esto acontece repetidas veces, por ejemplo a principios del siglo XIV. Por una parte, la nobleza de Francia no tiene la experiencia de que en esta época hasta una monarquía fuerte sigue siendo lo suficientemente feudal como para no cuestionar su posición económica; por otra parte, le falta la oportunidad de suplir la eventual renuncia a la territorialidad mediante el establecimiento de una libertad administrativa de los municipios, impermeable a cualquier influencia externa. La nobleza de Inglaterra tuvo esa oportunidad en su abierto conflicto con el rey, cuando este procuró cargarla arbitrariamente con impuestos. Para comprender cómo se pudo llegar tan lejos, hay que saber que, entretanto, la exención de la nobleza de Inglaterra en materia de impuestos había ido disminuyendo. El

[270] En la asamblea del reino de 1176 se decide introducir la institución de los jueces viajeros, y en 1178 se instituye el *Kings Bench,* el supremo tribunal del rey.

absolutismo normando, suficientemente fuerte como para no temer a la nobleza, se había atrevido a aprovechar con habilidad una circunstancia especial y favorable y había impuesto a los nobles la obligación de pagar impuestos regulares. La nobleza, por cierto, tomó a su cargo estos nuevos deberes sin resistirse, pues los trocaba por otros derechos que le convenían. Primero no se habló de impuestos sino solo de indemnización. Se pagó por vez primera en 1159, durante el reinado de Enrique II (1154-1189); para las largas expediciones militares al continente las milicias feudales no resultaron baratas ni útiles debido a su tiempo de servicio demasiado breve; por esta razón Enrique concedió que se pudiera redimir la obligación de servicio personal, propia del feudalismo, mediante pagos en dinero. El aislamiento y la seguridad insulares constituyeron una de las razones para que la nobleza se distanciara de buen grado del servicio en el frente de guerra. Un impuesto obligatorio regular se fue desarrollando a partir de la indemnización, denominada *scutagium,* que se pagaba al rey cuando se renunciaba a cumplir con el servicio en el frente de guerra (*cf*. Rogers).[271] La nobleza pagó el nuevo impuesto sin oposición mientras no hubo aumentos arbitrarios. Pero cuando, bajo el rey Juan (1199-1216), codicioso y cruel, se echó mano al método del aumento autocrático del impuesto, la nobleza se defendió con vigor. Ranke[272] señala que en la segunda redacción de la *Carta Magna*, proyecto más atenuado propuesto bajo Enrique III (el primero databa de 1215, durante el reinado de Juan), ya no se habla del derecho de los nobles a consentir el *scutagium.* Se lo sigue cobrando automáticamente. Mitteis[273] hace constar que, bajo Juan, solo una décima parte de los caballeros ingleses entraba en campaña. En 1297 la nobleza rechaza el requerimiento de marchar contra Flandes hecho por Eduardo I (1272-1307), así como ya cien años antes, bajo Ricardo I (1198), se había negado a participar en su expedición a Normandía. Sin embargo, lo que irrita a la nobleza no es solo el aumento del impuesto sino también, desde hace tiempo, los métodos de dominación empleados en general por el absolutismo, que en los condados se sirve de los *vicecomes,* odiados de igual modo por todas las clases, para erigir un «estado policíaco» (*cf*. Gneist) todopoderoso. Los *vicecomes* ejercen sus funciones con rigor dictatorial; aunque están directamente supeditados al control del rey y actúan cumpliendo órdenes, disponen de un amplio ámbito para desplegar su

[271] T. Rogers, *Geschichte der englischen Arbeit* (Historia del trabajo en Inglaterra), 1906-1911; H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters* (El Estado en la Alta Edad Media), 1928. Se origina un ejército de soldados profesionales que prestan servicio por largo tiempo: «Sólo 1/10 de los caballeros ingleses entró en campaña» (pág. 367).
[272] L. von Ranke, *Englische Geschichte* (Historia de Inglaterra)
[273] H. Mitteis, *op. cit.*

arbitrariedad, en cuanto se apoderan de la fuente más importante de todo poder: la legislación. También la burguesía es víctima directa de este régimen. Lo que en Europa continental, por ejemplo, aparece como el ordenamiento gremial e industrial, en Inglaterra es objeto de la legislación del Estado y de las intervenciones de los *vicecomes.* La nobleza pronto advierte que, a largo plazo, la autonomía local desaparecerá en los condados junto con el poder territorial y que el campo está amenazado por el peligro que representa la tutela de los funcionarios y la regulación de las relaciones sociales. Si la nobleza podía renunciar sin pena a la jurisdicción territorial porque los tribunales reales apenas si afectaban las relaciones sociales, no estaba dispuesta, en cambio, a contemplar pasivamente cómo se iba extendiendo el imperio absoluto de los funcionarios, pues con la aniquilación de los restos de la autonomía local se atentaría contra los intereses más directos del propio feudalismo. Tal temor hace que se alien nobleza y burguesía, esta última inquieta por su autonomía urbana. Comprenderemos mejor el significado de esta alianza si recordamos cómo se presentaba la situación en Francia hacia la misma época. En el período que se extiende entre los reinados de Luis VI y Felipe el Atrevido (1245-1285), la monarquía francesa comienza también a elevarse sobre los príncipes feudales. Pero aquí el fortalecimiento del poder real se lleva a cabo con el apoyo de las jóvenes ciudades, que se ponen a disposición del rey contra la nobleza, a la que temen, y lo hacen con tanto mayor gusto cuanto que a cambio de ello reciben generosas concesiones de libertades y privilegios. Sin embargo, también en Francia hubo la amenaza de un cerrado frente antimonárquico de nobleza y burguesía; la prueba de esto se halla en el *Mouvement des Alliés,* que data de los últimos años del reinado de Felipe el Hermoso y en el reinado de su sucesor Luis X (1314-1316). Se quebró muy pronto debido a sus antagonismos internos. En Inglaterra las cosas ocurrieron justamente a la inversa. El absolutismo se había originado en la victoria de los normandos y por eso había alcanzado su plenitud desde temprano; con el sentimiento de su propia fuerza se elevó sobre todas las clases por igual; esto quiere decir, por una parte, que, en cuanto absolutismo feudal, no perjudicó ciertamente los intereses económico-feudales de la nobleza, pero no obstante significó para esta una carga en cuanto a gravámenes y libertad de residencia; por otra parte, el absolutismo feudal inglés no tenía necesidad de alianzas con la burguesía y por eso la agobiaba también sin freno alguno en lo que concierne a impuestos y a libertad. Por todo esto, dicho absolutismo perdió el apoyo de todas las clases por igual. Ese estado de cosas no podía durar mucho tiempo y la burguesía y la nobleza, clases en el fondo mutuamente hostiles, tuvieron que sellar una alianza,

siquiera fuese por corto tiempo cada vez, para combatir a la monarquía absoluta.

La primera oportunidad para hacerlo se presentó en el reinado del rey Juan. Desde 1199, año de su ascenso al trono, hasta 1206, Juan hace la guerra a Francia; esta guerra tiene un desarrollo desgraciado: en ella este rey pierde la Normandía. Por tal razón su prestigio disminuye; pero lo que por fin le acarrea el desprecio de toda la nación es su torpe proceder en el conflicto con el papa Inocencio III, en especial su ignominiosa sumisión. En esta atmósfera, que ya había alcanzado un alto grado de tensión, el rey ordena provocativos aumentos de impuestos, lo cual tiene un efecto explosivo. El aumento arbitrario del *scutagium* pone a la nobleza en pie de guerra; después de lograr una alianza con la burguesía, sobre todo con la de Londres, organiza una abierta sublevación, en cuyo transcurso el rey es vencido y obligado a negociar. El resultado es la célebre *Carta Magna* de 1215, documento al que los historiadores suelen rendir homenaje considerándolo el gran símbolo de la «libertad popular» inglesa.

Pero en realidad la *Carta Magna* es, en su totalidad, un documento feudal (¡y cómo podía ser otra cosa dadas las relaciones de clase de ese momento!). En primer lugar, en la *Carta* se hace claramente visible que la nobleza traiciona a sus aliados. La burguesía –con más precisión: «los comerciantes» (*cf*. Hatschek)– no obtiene más que la promesa de que serán respetados los antiguos derechos de las ciudades, derechos que de todos modos no eran considerables. Por el contrario, acerca del punto que fue el motivo principal del estallido de la sublevación, es decir, respecto de los gravámenes financieros, la corona obtiene la facultad de elevar aún más los tributos obligatorios que había impuesto arbitrariamente a las ciudades, incluida Londres. En el punto 14 de la *Carta Magna* este derecho se deroga sólo en lo que se refiere a la nobleza y los vasallos nobles. Tras el rechazo de los abusos, sostenido con toda consecuencia por la nobleza, se oculta el interés, exclusivo de ella, de eliminar la arbitraria dominación centralista en beneficio de una soberanía feudal y anárquica. Se concede a los vasallos que, en lo tocante a su libertad y a los gravámenes que se les impongan, habrán de ser tratados por sus señores así como los grandes son tratados por el rey; en este punto se reconoce con claridad hacia dónde apunta la *Carta Magna*: quiere poner a cubierto las «libertades» de la nobleza en lo que se refiere a soberanía e impuestos. En el mismo sentido está concebido el suplemento de este punto, que se ocupa de la posición jurídica de los señores feudales. Llega hasta establecer que los miembros de las clases nobles solo pueden ser juzgados por sus pares –esto

es, por miembros de su misma clase– y según los derechos de la curia feudal, es decir, los establecidos por los mismos señores feudales. Aunque el burgués libre también había ganado indirectamente algo con la limitación de las atribuciones del absolutismo, en suma ello no podía parangonarse con lo que, sin revolución alguna, los burgueses de Francia habían obtenido del rey en cuanto a protección y seguridades. Tampoco acerca de esto pueden engañarnos las grandes palabras de la *Carta Magna*. Y menos aún pueden hacerlo respecto del hecho de que nada había cambiado en las condiciones de la gran masa de la población rural, la más necesitada de «libertades». El real fundamento por el cual la nobleza, por lo menos en apariencia, hizo extender el derecho también a los campesinos, exigiendo que se les garantizara su mínimo, consistía, y no en último término, en una defensa previsora en contra de los futuros gravámenes que caerían sobre la clase de cuyo sudor vivía la propia nobleza. Sabemos de algo semejante ocurrido en otros países. Dice Ricarda Huch respecto de Alemania:

> «Solo para poder defenderse de las exigencias del emperador, los príncipes y señores se acordaron del hombre pobre (así era como se llamaba al campesino), casi exangüe a causa de los gravámenes y a quien no se podía cargar más».[274]

La disposición, que aparece de modo incidental en la *Carta Magna*, según la cual es preciso considerar el mínimo necesario para la existencia de los siervos no es otra cosa que una frase altisonante, puesto que la ductilidad de este concepto en nada obligaba al señor feudal. La imagen del documento termina de definirse con las garantías mutuas de salvaguardia de lo vigente hasta ese momento, y esto, a su vez, solo puede significar el mantenimiento del derecho territorial adaptado a la explotación tradicional inherente al feudalismo. De tal modo, la *Carta Magna*, tantas veces ensalzada como el primer documento liberal, de ningún modo se muestra, digamos, como un paso hacia la limitación, o aun hacia la superación, del feudalismo; por el contrario, aparece como un instrumento que asegura las «libertades» feudales de la clase noble. Pero las concesiones obtenidas en ella pronto resultan insatisfactorias aun para los principales ganadores, esto es, para la nobleza. A pesar de la *Carta*, la monarquía conserva el poder absoluto, pues todo gobierno activo será ejercido, en el futuro, por los funcionarios reales, del mismo modo como ocurría antes. Aún no existía un organismo estamental que controlase el ejercicio de los derechos reales. Aun el Consejo de los Pares

[274] R. Huch, *Das Zeitalter der Glaubensspaltung* (La época de la escisión religiosa), 1927.

(Judicium Parium), organismo que asiste al rey, solo es una comisión nombrada por este y que lo asesora en entrevistas informales. Los condados siguen siendo administrados por los *vicecomes.* Como antes, el ámbito de sus funciones es muy extenso. Siguen siendo lugartenientes del rey en cuestiones judiciales, de policía, de guerra y de finanzas. Dado que se hacen cargo, por arriendo general, de la recaudación de impuestos, se hallan directamente subordinados a la junta real que dirige las finanzas, al *Exchequer,* que también los controla. «Estrictamente subordinado hacia arriba, el *vicecome* aparece desde abajo como un temido prefecto», ha dicho Gneist.

La nobleza, escarmentada por el fracaso de la *Carta Magna*, vuelve a alzarse contra este absolutismo y encuentra de nuevo un aliado en la burguesía también decepcionada. Esta vez el objetivo es agregar un complemento a la Carta Magna, creando una entidad representativa de la nación para que coopere, directa o indirectamente, en la elaboración de leyes, el asesoramiento impositivo y la presentación de reclamos. El nuevo movimiento encuentra su caudillo enérgico y circunspecto en la gran figura de Simón de Montfort. Pese a estar casado con la hermana de Enrique III (1260-1271), organiza la oposición de los barones, vence a Enrique en 1264 en la batalla de Lewes y se adueña del poder en el país. Un año después lleva a cabo su idea favorita: establecer un Parlamento; por vez primera son llamados a constituir una asamblea común, además de los barones, los representantes de los condados y de las ciudades. Ya en ese momento se utilizan las designaciones Cámara de los Lores y Cámara de los Comunes. Pero este Parlamento no pervive mucho tiempo, pues poco después se produce una nueva batalla en que el hijo de Enrique, Eduardo, sale vencedor y procura a su padre el nuevo ascenso al trono. Simón cae en la lucha.

Sin embargo, la idea, ya avivada, de un cogobierno corporativo de la nobleza y la burguesía sigue actuando con la misma fuerza; la oposición contra el absolutismo arde en secreto a la espera de un nuevo estallido, que se producirá tan pronto llegue la oportunidad propicia. Esta oportunidad se ofrece durante el reinado del inteligente rey Eduardo I (1272-1307). Tal como había ocurrido antes, en el reinado de Juan, también esta vez un conflicto con el papa inicia los sucesos. Cuando en 1296 Bonifacio VIII prohibe a la Iglesia pagar cualquier impuesto, Eduardo responde confiscando las propiedades del arzobispo e inhibiendo a todo el clero. La alta nobleza, que se siente directamente amenazada por esta medida que implica un desconocimiento de la propiedad feudal, tras una violenta disputa retira su apoyo al rey y se niega, en lo sucesivo a prestar servicios en la campaña a la Gascuña. En reemplazo

de esta pérdida, el rey ordena la incautación de la lana de la que son propietarios los comerciantes, exige una enorme cantidad de pagos en especie e intima a toda la población apta para el servicio militar a que participe en la guerra. Pero mientras el rey se halla en Francia, la nación se subleva y obliga al hijo de Eduardo a aceptar un suplemento a la *Carta Magna* en el cual se concede a las asambleas corporativas el derecho a aprobar los impuestos. El rey, suficientemente discreto como para reconocer las reales relaciones de poder, no pone reparo alguno para dar su ulterior consentimiento. Así se abre la primera brecha profunda en la fortaleza del absolutismo. Ya no podrá impedirse el desarrollo posterior, que lleva hacia la general participación de las asambleas corporativas –o, como dicen los historiadores, «parlamentarias»– de la nación en el gobierno.

De todos modos, de lo que hemos presentado surge que la historia «liberal» de Inglaterra no comienza con menos de tres revoluciones. Debido al antagonismo nación-monarquía absoluta, hasta este momento había podido generarse la apariencia de que la alianza de nobleza y burguesía emanaba de la más pura armonía de las clases, pero desde el instante en que el absolutismo cedió a la nación buena parte de su poder, se esfumó hasta la posibilidad de continuar con tal simulacro; todo otro progreso se obtendrá, en el futuro, contra los intereses y la resistencia de la nobleza; un caso excepcional y único será la «revolución» de 1688, en la cual solo participan –esto es significativo– la nobleza y la alta burguesía, y que de ningún modo tiene el carácter de una lucha entre sectores sociales. Pero aun en la época que describimos, el progreso es más formal que social, debido a la gravitación predominante de la nobleza en las luchas contra el absolutismo; en efecto, no existe la menor garantía de que la nobleza no subordine las nuevas instituciones del Estado a sus objetivos feudales. De hecho el Parlamento, que brota como fruto del triunfo sobre el absolutismo, se convierte pronto en una institución puramente feudal. Pero antes que examinemos con más detalle esta afirmación, hemos de describir todavía el origen de este mismo Parlamento. Consciente de la necesidad de poner en práctica el derecho conquistado –derecho a aprobar los gravámenes impositivos–, Eduardo emprende la reforma de los organismos colegiados. Lo hace todavía con cautela en consideración a la preponderancia de la nobleza. No obstante, se instituye una ampliación en dos direcciones: en primer lugar, junto al estrecho Consejo de Estado del rey, que ya existe, se sitúa un Consejo del Reino, también compuesto de barones y prelados; en segundo lugar se admite, en cierto modo como complemento, una representación «elegida»

de las ciudades y de los municipios rurales, que tiene la expresa finalidad de aconsejar acerca de impuestos. A esta cámara baja se le priva de toda función legislativa. Esta es misión del Gran Consejo, que resulta de la fusión del Consejo de Estado y del Consejo del Reino; el Gran Consejo también halla la forma de reservarse las funciones judiciales más importantes. Se puede decir que, con ello, Inglaterra alcanzó la altura a la que Francia ya había llegado; pero en modo alguno la superó, a pesar de todo el optimismo anglofilo. Cierto es que quien busca en las formas jurídicas la esencia de la configuración de la historia se inclinará con facilidad a inferir que el estado de Inglaterra era más avanzado que el de Francia. Pero está fuera de duda que la situación de esos organismos corporativos era de hecho similar en Francia y en Inglaterra. Y hasta cabría decir, más bien, que los tribunales superiores franceses, ya tempranamente instituidos y denominados «parlamentos», tenían, junto con los Estados Generales, una influencia mayor sobre el gobierno que la que ejercía el Parlamento en Inglaterra, y que, ante todo, representaban un contrapeso más vigoroso que el Parlamento inglés contra el predominio de las clases feudales. Tal vez este hecho fuera la verdadera razón por la cual el Parlamento y los Estados Generales gozaran en Francia de un prestigio menor entre la nobleza y la corte. Ya la limitación de las actividades de la cámara baja inglesa, que debía reducirse a asesorar en cuestiones de impuestos, demuestra la existencia de una llamativa semejanza con los Estados Generales. Como estos, la cámara baja no tiene el derecho de nombrar ministros y debatir leyes. Precisamente porque la cámara baja no tenía influencia alguna en la legislación, también en Inglaterra adquirió notable significación, otra vez en llamativa semejanza con Francia, la lucha por el registro. Aún bajo Eduardo III (1327-1377) ocurría con frecuencia que el rey defraudase promesas ya hechas al Parlamento simplemente por no incluirlas en el índice de leyes, en el llamado Pliego de Estatutos. La opinión que se sostiene a menudo, según la cual el parlamento inglés ya desde 1322 tomó parte activa en la legislación, es otra de las acostumbradas exageraciones que brotan de la necesidad de mitos de los historiadores anglofilos. En verdad, la influencia del Parlamento en la legislación fue sumamente pequeña; Hatschek [275] previene contra cualquier sobrestimación afirmando que el progreso

> «no se halla en algo tal como la disposición del Parlamento de 1322, donde se establece que los asuntos que conciernen al rey y al reino deben ser negociados, concertados y “estatuidos” por el rey sólo con el consentimiento de los *Lords* y los *Commons* del parlamento. Pues

[275] J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia constitucional de Inglaterra), 1913.

> con ello los *Commons* sólo consiguieron asistir pasivamente al proceso de elaboración de las leyes, papel que de ninguna manera tenemos que concebir como si fuese una participación en el establecimiento del *contenido* de la ley».

Antes bien, el progreso sólo consistió en que el Parlamento comenzó a registrar las nuevas leyes en un pliego parlamentario propio, procedimiento que, como se sabe, tampoco era desconocido en Francia. Tan solo desde Enrique VI (1422-1461) obtuvo el Parlamento una real influencia en la legislación. Pero de esto Inglaterra no sacó ningún beneficio especial, ni aun en comparación con Francia, donde por esta época las asambleas de los Estados Generales solo rara vez llegaban a manifestar sus opiniones. Entre tanto, en efecto, el Parlamento inglés se había convertido en una institución completamente dominada por el feudalismo. En especial desde que Ricardo II, en 1397, hizo digitar la elección del Parlamento según su conveniencia mediante instrucciones directas dirigidas a los *sheriffs,* este método adquirió carta de ciudadanía. También Enrique IV (1399-1413), quien amplió los derechos de la cámara baja (aunque no siempre los tomase en serio), cuidó de «digitar» las elecciones.[276] Y aun en este Parlamento feudal el proceso de concepción y entrada en vigencia de una nueva ley no era algo considerado tarea exclusiva del Parlamento; más bien, todavía bajo Enrique VII, que reinó hasta 1509, el Parlamento y el rey concurrían por partes iguales. Pero con Enrique comenzó, asimismo, el absolutismo de los Tudor, que trajo consigo la subordinación del Parlamento, en los hechos, a las necesidades del monarca. Sin embargo, sigue siendo decisivo para comprender la verdadera esencia del Parlamento inglés, en especial de la época anterior a los Tudor, el hecho de que los representantes del tercer estado no deliberasen realmente por sí solos, como ocurría en Francia, sino que desde el comienzo en la cámara baja también estuviese representada una clase totalmente feudal, a saber: la de los caballeros, que se hace pasar, por cierto que con toda injusticia, como representante del campesinado. Los representantes de la burguesía se mezclan con los de la clase de los caballeros, con lo cual de hecho se abren de par en par las puertas para que la cámara baja degenere en un puro instrumento del feudalismo. El funcionamiento práctico del Parlamento confirma lo suficiente este parecer. Lo que los historiadores suelen presentar como una prueba de la tradicional armonía de clases de la sociedad inglesa, es justamente el testimonio de la impotencia de la burguesía –impotencia que todavía durará mucho– y del poder de la nobleza, que aún lo domina todo, y

[276] *Cf*. F. Schlosser, *Weltgeschichte* (Historia universal), 1894, vol. X, págs. 14, 24.

que solo se quebrantará con el advenimiento del absolutismo progresista de los Tudor. La mayor regularidad de las convocatorias del Parlamento, a diferencia de la máxima irregularidad de las reuniones de los Estados Generales, solo es una prueba de que el primero era mucho menos peligroso. Ranke narra que a mediados del siglo XIV la mayoría burguesa de la asamblea de los estamentos del norte de Francia hizo el intento de derribar el gobierno del reino,[277] para agregar otro ejemplo: durante el período en que Francisco I estuvo prisionero no se convocó ninguna asamblea de los Estados Generales del reino porque se temía llamar a consejo a las inquietas fuerzas de la burguesía; si buscamos ejemplos semejantes de peligrosidad del Parlamento inglés, lo haremos en vano.

Todavía quedaría el expediente de suponer que las clases no feudales estaban plenamente satisfechas con ti estado de cosas referido, pero esto constituiría la más completa falsificación de la verdad. Tanto en el campo como en las ciudades hubo momentos de agitación. La mejor prueba de esto la proporcionan no solo las insurrecciones campesinas, sino también la difusión del pensamiento de Wiclef y de las demás sectas. Pero el Parlamento «electo» muy poco supo de esta oposición. Así como a los siglos posteriores quedó reservada la tarea de idealizar la *Carta Magna,* también les cupo hacerlo con el antiguo Parlamento. Este no gozó de ninguna autoridad especial durante largos períodos. Los *Commons* no conocieron ninguna especial preferencia cuando fueron convocados para asesorar sobre impuestos. Por el contrario, en cada oportunidad sospechaban que se les iba a demandar más dinero y en general experimentaban la convocatoria como un molesto deber, del que se sustraían gustosos tan pronto como podían lograrlo de alguna manera.

El verdadero significado de la limitación del absolutismo por la institución del Parlamento (bajo la condición de un desarrollo, inverso al de Francia, que va desde el Estado policíaco normando al Estado «constitucional», menos rígido) reside exclusivamente en que ella indujo una ulterior descentralización administrativa. Poco a poco los *vicecomes,* que solo conservan funciones subalternas, son reemplazados en la administración local por los jueces de paz avecindados en la región. Al principio sólo se alcanza una situación de compromiso: el rey nombra al juez de paz escogiéndolo entre los terratenientes establecidos en el condado, y al nombrarlo conserva el derecho de revocación. Pero no pasa mucho tiempo hasta que el nombramiento es sustituido por la elección. Este cambio se produce en 1360. Esto brinda a la

[277] L. von Ranke, *Französische Geschichte* (Historia de Francia), 1924.

historiografía un nuevo motivo para celebrar el nacimiento de una institución «liberal».

Pero semejante regocijo es impropio porque el cargo de juez de paz no es lo que se ha pretendido; en todo caso, en modo alguno es una institución que se encuentre por encima de los intereses de clase: muy al contrario, se halla al servicio de determinados intereses. Llama mucho la atención que a la clase feudal nunca se le ocurriera quitar de en medio al juez de paz ni limitar sus poderes. De hecho, un examen crítico muestra que la sustitución del funcionario del absolutismo por el juez de paz sólo se llevó a cabo, en verdad, en beneficio de la nobleza. En efecto, el campesinado siguió tan oprimido como antes, mientras que la nobleza ya no tuvo que temer a ningún factor de control. El juez de paz fue, en verdad, el órgano dilecto de los intereses de clase de la nobleza, y esto no solo en los siglos XIV y XV, sino hasta bien entrado el siglo XVIII. Es notable que, prescindiendo de los años de la Gran Revolución, solo bajo el reinado de los Tudor (que pertenece todavía a la época del absolutismo *progresista)* se limitase el dominio del feudalismo y, por lo tanto, se controlase estrictamente a los jueces de paz. Característico de la verdadera esencia de la institución del juzgado de paz es, ante todo, el hecho de que la prescripción según la cual sólo un propietario de tierras puede ocupar ese cargo represente una de las leyes férreas de la historia social de Inglaterra, y que permanece inalterada a lo largo de siglos. Acerca del sentido de esta prescripción no pueden engañar los vanos propósitos, repetidos tan a menudo, acerca de una presunta «relación de confianza» y la existencia de un modo de pensar «ético». Se ha intentado construir semejante relación de fidelidad «entre los gobernantes y los gobernados» de la siguiente manera: sin ninguna prueba seria se supone que el funcionario «establecido en la región» está automáticamente vinculado con los intereses de todo el distrito. A todo esto, se ha olvidado preguntar por qué esta relación de fidelidad en la relación patrimonial entre siervo y señor feudal faltó de manera tan absoluta en Francia, Alemania y otros países, donde, sin duda alguna, el señor del feudo dotado de poder patrimonial estaba tan establecido en su región como el juez de paz y gran terrateniente feudal. Así es como Steffen [278] llega también a la conclusión siguiente:

[278] G. F. Steffen, *Studien zur Geschichte der englischen Lohnarbeiter* (Estudios sobre la historia del asalariado inglés), 1901-1905.

> «Por su interés respecto de las disposiciones en materia de regulación del salario de las leyes laborales de la segunda mitad del siglo XIV, el juez de paz era, por lo tanto, juez en su propia causa. Pertenecía siempre a la clase social cuyo interés inmediato era exigir del asalariado el mayor trabajo a cambio del menor salario posible; en la mayoría de los casos era incluso un importante patrono dedicado a la agricultura en el mismo distrito donde fijaba todas las sumas de los salarios agrícolas y de otro tipo. Los salarios "legales" (no decimos los que eran realmente pagados) de los trabajadores del campo estaban "limitados y fijados", en efecto, por los propios patronos, o por los amigos de estos, miembros de su propia clase».

Para los propietarios, los beneficios de tal «autonomía administrativa» eran tan evidentes que también la nobleza de Francia llegó a exigirlos.

> «En reemplazo de la administración monárquica, en estos cuadernos [los cuadernos de peticiones de la nobleza, que datan de mediados del siglo XVI] aparece de continuo la demanda de autonomía administrativa local que en rasgos importantes evoca la realidad inglesa».[279]

La limitación formal de la libertad de residencia que la actividad del juez de paz experimenta merced a los decretos del Estado, que tienen fuerza de ley, y la paralela obligación de ajustarse al derecho tradicional vigente –el derecho rural o *Common Law*–, poco significan si se tiene en cuenta que estas leyes no fueron creaciones intemporales sino solo productos variables y acomodables de una sociedad de clases organizada en todo sentido en forma feudal. También se olvida que aun el más común derecho patrimonial del continente nunca fue una pura instancia arbitraria sino que se manifestó unido a tradiciones jurídicas que se fueron originando poco a poco y que, por eso, las conocidas sustituciones y falsificaciones de documentos resultaron necesarias cuando los terratenientes quisieron exprimir a los campesinos imponiéndoles servicios mayores. Mientras el reino de Inglaterra siguió siendo puramente feudal –y este fue el caso, sin límite alguno, hasta la toma del poder por los Tudor–, la autoridad disciplinaria que el rey y su Consejo tenían sobre los jueces de paz apenas podía significar otra cosa que el control de una institución de la clase feudal sobre otra de la misma clase. Así se explica que la vigilancia sobre los jueces de paz solo fuera muy formal en esta época y en la práctica se presentase como un derecho no ejercitado. En verdad, el juez de paz fue amo y señor en su dominio administrativo y la clase de los grandes

[279] E. Marcks, *Gaspard de Coligny,* 1892.

terratenientes, a la que él mismo pertenecía, no tenía por cierto quejas acerca de su actividad. Ni las leyes administrativas del Estado ni el *Common Law* pudieron impedirle seriamente que interpretase las tareas que se le proponían como las propias de la sociedad feudal y que las solucionase en completo acuerdo con el carácter fundamentalmente inviolable del orden feudal. Las prescripciones reales no solo estaban colmadas de espíritu feudal, sino que, en el problema social más importante, en la relación inmediata entre la díase campesina y la clase noble, no iban lo suficientemente lejos. Regulaba esta relación, en verdad en forma tradicional, esa creación jurídica tan indeterminada que se denominaba *Common Law.* Pero este también era puro derecho feudal, aunque muchos historiadores se resistan a entenderlo. La apelación constante al *Common Law* debía impedir que la injerencia real, que de nuevo se hacía sentir en escala mayor por la vía del derecho, sobrepasase determinados límites. Con su indeterminación y su tradicionalismo profundamente arraigado, el *Common Law* no solo interponía un efectivo contrapeso al derecho romano, cuyo carácter era apropiado para el absolutismo, sino que también impedía que penetrasen en el dominio privado las tendencias, activas desde hacía largo tiempo, hacia la unificación del derecho; y hay que tener en cuenta que era el derecho privado el que regía las relaciones en la vida rural. El *Common Law* no era, pues, otra cosa que derecho feudal tradicional, al servicio de tendencias feudales anárquicas. Cierto que también los campesinos podían apelar a él; pero esto solo significa que, como ocurre en cualquier regulación jurídica, aquí también los derechos y las obligaciones estaban recíprocamente delimitados, lo cual suponía ciertos límites para la arbitrariedad feudal. En este aspecto nada indica un particular adelanto respecto del derecho que imperaba en el continente. Aquí como allá se trataba de una fijación de los derechos y deberes de las partes contractuales –o sea, de los explotadores y los explotados–, fijación adaptada al ordenamiento feudal de las clases; en tal sentido, es tan difícil descubrir cualquier referencia concreta al principio de justicia en el *Common Law* como en el derecho feudal del continente. En su interpretación decidían, en último término, la relación de las fuerzas y otras circunstancias objetivas. Por lo que se refiere al siervo, Steffen[280] dice que le era posible, si quería, «llegar a un arreglo con su señor y los representantes de este en los tribunales feudales que funcionaban dentro de sus propiedades. A lo largo de siglos allí libraron una indecisa "lucha por el derecho" el arbitrio económico del señor y propietario y la tradición económica del distrito sujeto a servidumbre», Steffen muestra también que, aun cuando en casos particulares los terra-

[280] G. F. Steffen, *op. cit.*

tenientes emancipaban a los siervos mediante el pago de un rescate, lo que los movía a ello eran bien entendidas razones de interés personal, es decir, que nada tenían que ver con la legendaria «influencia del *Common Law».*

Por consiguiente, es imposible hablar de ese íntimo carácter liberal que muchos historiadores atribuyen al *Common Law.* Si este hubiera sido tal, es decir, si hubiese estado en abierta contradicción con los intereses de los señores feudales, entonces habría sido derogado en el más breve tiempo y sustituido por otro sistema jurídico.[281] Pero el engaño al que sucumben los historiadores no es fortuito, sino que tiene su base en el hecho de que el *Common Law,* debido a su esencia anárquico-feudal, constituía un importante punto de apoyo en la lucha contra las tendencias centralizantes del absolutismo. Sin embargo, esa suerte de influencia «liberal» del *Common Law* –que solo podía ser eficaz porque las relaciones de poder, tal como estaban dadas, eran de antemano desfavorables al absolutismo– nada tenía que ver con la transformación de las relaciones sociales dentro del conjunto de la sociedad. El *Common Law* no determinó ninguna limitación del poderío exclusivo del que la nobleza gozaba de hecho; tampoco alcanzó a gestar algún otro cambio en las relaciones sociales. En su verdadera naturaleza era un derecho agrario feudal.

> «Merced a las muchas actas conservadas, solo sabemos que el último centavo de todo compromiso de pago y el último minuto de todo servicio a que el señor tuviera derecho estaban regulados hasta el mínimo detalle por el derecho consuetudinario».

Así escribe Stratford,[282] el anglofilo devoto del *Common Law.* ¿En qué se distinguía –nos preguntamos asombrados– este derecho consuetudinario del que imperaba en el continente? Hemos dicho que las determinaciones de los deberes y derechos de los campesinos y de los señores, tal como se efectuaban en el continente, adoptaron la forma de la controversia acerca del acatamiento o no de la tradición; por consiguiente, en los numerosos intentos de obligar a los campesinos a prestar mayores servicios, hubo que recurrir a la falsificación de documentos; por otra parte, los campesinos, que eran lo suficientemente ingenuos como para sobrestimar en exceso el puro ordenamiento jurídico, llegado el caso procedían a destruir estos documentos. Es posible que las tradiciones originarias y más populares de la época anglosajona hayan sobrevivido en Inglaterra, por lo menos en los primeros tiempos de la época

[281] *Cf*. K. Marx, *Das Kapital,* *** vol. III, pág. 844.
[282] E. C. W. Stratford, *Geist und Werden Englands* (El espíritu y el devenir de Inglaterra), 1944.

normanda; pero por ello mismo se las abolió de manera más radical. En esto tampoco podía cambiar nada el *Common Law.* Por el contrario, este se convirtió, en verdad, en el terreno y el instrumento para la total feudalización de la sociedad; el medio fue simple: siempre se supo hacer pasar por *Common Law* todo aquello que se obtenía por la astucia y la violencia. El método era el mismo que se usaba en cualquier otra parte:

> «Mediante el abuso de la justicia patrimonial [cuyos distintos restos aún seguían existiendo], mediante la destrucción de archivos y la falsificación de documentos, se oscureció la situación y el *lord* se fue convirtiendo, poco a poco, en propietario pleno; como en cualquier otra parte».

Ha transcurrido casi un siglo desde que Bucher[283] escribiera esto; a pesar de ello, todavía sigue siendo válida su afirmación de que los ingleses alcanzarían una verdad mucho más ajustada sobre este punto si pusieran mayor empeño en las investigaciones de la historia del derecho alemán. Los historiadores anglofilos proceden con toda simplicidad. Si se indica la función feudal del juez de paz, entonces apelan al *Common Law,* si se muestra que este no era otra cosa que derecho feudal, entonces se aferran al carácter ético del juez de paz establecido en la región. Stratford tiene la más completa confianza en ambos: en el *Common Law* y en el gran terrateniente. He aquí su demostración:

> «se había cedido a la asamblea plenaria de los campesinos tributarios la tarea de verificar, ante el juzgado respectivo, lo que estaba de acuerdo con el derecho y si –y hasta dónde– este había sido conculcado en el caso particular. El propietario que, junto con su escribiente, se situaba en el estrado, ejercía sin duda la presidencia, pero justamente más como presidente que como juez».

Toda vez que el mismo Stratford ha comprobado con cuánta precisión estaban estipuladas las exigencias del señor –no se preocupa por su dimensión, como es comprensible–, su esfuerzo por colocar bajo una luz favorable las relaciones medievales de explotación, a fin de poder elevar a la altura del mito al *Common Law,* no merece otra calificación que la de intento ingenuo. Tales ensayos de idealizar a Inglaterra tienen larga tradición, y en la época de Montesquieu y Voltaire en Francia, de Vincke y Gneist en Alemania, tenían todavía el sentido de errores progresistas; no obstante, ellos no faltan en otros países, y entonces aparecen como engendros de un optimismo

[283] L. Bucher, *Der Parlamentarismus wie er ist* (La verdad sobre el parlamentarismo), 1855.

reaccionario. Respecto de Francia, Taine y Wahl se alinean muy dignamente tras Stratford. Así, Taine [284]ha señalado que la relación entre la nobleza establecida en su región (!) y el clero, por una parte, y la población campesina, por otra, fue completamente cordial; que el decoro, el sentido de la beneficencia y la comprensión de las necesidades del pueblo se podían encontrar en medida mayor que lo que admite la historiografía corriente, etc.; y Wahl[285] llega incluso a atribuir a la «suavidad de carácter y a la falta de sentido económico de la nobleza francesa» el hecho de que en el siglo XVIII ya no existiera más la dominación personal, entendida en sentido feudal-medieval, del señor sobre los campesinos También Marcks [286] se deja llevar a falsas conclusiones cuando del desamparo de los campesinos frente a sus opresores y de las buenas relaciones fingidas y la caridad hipócrita, practicadas comúnmente como métodos, deduce la existencia de relaciones «amistosas» entre el campesinado y la nobleza en el siglo XVI. Según acabamos de verlo en la cita de Stratford, en Inglaterra el *Common Law* habría producido, como por encanto, una relación de ese tipo. El misterio que rodea el origen del *Common Law* sirve de apoyo a esta interpretación. Pero si no se sabe mucho acerca del desarrollo primitivo del derecho consuetudinario en Inglaterra, en cambio se conocen con precisión mucho mayor las relaciones de clase de aquella época, y la configuración y la aplicación del *Common Law* dependían de dichas relaciones. Por lo demás, historiadores actuales han desechado el supuesto de que la invasión de los normandos habría producido una profunda ruptura en el desarrollo jurídico. Así, Michael escribe:

> «Hoy ya se ha abandonado la posición que consiste en sobrestimar el significado de la conquista normanda, tanto en lo que se refiere a la historia del país como a la de la lengua. Hay que buscar los fundamentos de ambas en el período anglosajón (...) Lo que Guillermo desencadenó no fue el vuelco total de lo existente sino la aceleración de un proceso que ya venía realizándose».[287]

Es decir, el proceso de desarrollo del feudalismo, que los normandos sólo se encargaron de consumar. Por tal razón tampoco puede hablarse de una tradición liberal del *Common Law.* Steffen [288] insiste aun, apelando para esto a

[284] H. Taine, *Die Entstehung des modernen Frankreich* (Los orígenes de la Francia contemporánea), 1936.

[285] A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution* (Prehistoria de la Revolución Francesa), 1905.

[286] E. Marcks, *op. cit.*

[287] W. Michael, *Die englische Geschichte des 18. Jahrhunderts* (Historia de Inglaterra en el siglo XVIII), 1896.

[288] G. F. Steffen, *op. cit.*

Powell y a Seebohm, en que tras la conquista normanda la situación siguió siendo «inalterablemente la misma que antes de ella», pese a que los juristas normandos al servicio de la corona ya habían comenzado a extender a las relaciones de servidumbre existentes de hecho un tratamiento jurídico que en el fondo les era extraño. No podemos ni queremos decidir cuál es la opinión correcta; pero podemos examinar las relaciones de clase de la época y extraer de ellas conclusiones bastante precisas sobre la forma en que las relaciones jurídicas debieron necesariamente configurarse y transformarse. Ciertos historiadores muy honestos y conscientes admiten la existencia de una «degeneración», lo cual solo puede significar que el *Common Law* se adaptó a las relaciones sociales; sin embargo, hacen responsable de ello a intervenciones externas, sobre todo a las del derecho parlamentario escrito *(Statued Law).* Pero cabe apuntar que es totalmente indiferente la manera –los métodos insensibles o públicos y manifiestos, más refinados o más brutales– por la cual se imprimió al *Common Law* el carácter de un evidente derecho de clase adaptado a las circunstancias imperantes en ese momento. El camino no es lo importante; lo decisivo es que ello está determinado por las relaciones de clase concretas. Y estas apenas si eran distintas de las del continente. Por eso el tan alabado «perfeccionamiento orgánico del orden jurídico en todos los aspectos privados y públicos» ocurrido en el *Common Law* no es más que la expresión jurídica del perfeccionamiento de todas las relaciones de clase, privadas y públicas, de la época feudal. La esencia de lo «orgánico» de este desarrollo reside en la marcada tendencia a conservar las relaciones de explotación tradicionales, que solo se van transformando en forma paulatina y no siempre lo hacen en el sentido de una configuración progresista del orden social. Redlich afirma, con acierto y sin deformaciones, que «el derecho consuetudinario, el *Common Law,* regula las relaciones entre nobles y siervos según las diversas situaciones de la vida y la sociedad».[289] Y Marx observa que, en las circunstancias de no desarrollo y de puro crecimiento natural, es «claro que, aquí como en todos los casos, el sector dominante de la sociedad tiene interés en santificar como ley el orden establecido y en fijar como legales sus límites, dados por el uso y la tradición»,[290] en especial porque la prestación personal representa «una magnitud constante» como consecuencia del carácter no desarrollado de las fuerzas productivas.

[289] J. Redlich, *Englische Lokalverwaltung* (La administración local en Inglaterra), 1901.
[290] K. Marx, *Das Kapital,* 1949, *op. cit.,* vol. III, pág. 844.

Pero volvamos a Stratford:[291] Este autor cree encontrar en el hecho de que los campesinos participaban en los tribunales una prueba de que Inglaterra se encontraba más adelantada; sin embargo, para ponerlo en duda basta citar a H. Pirenne [292] quien comprueba que en el continente ocurría algo semejante:

> «Cada dominio feudal poseía una o más cortes territoriales, integradas por villanos, presididas por el alcalde o *villicus,* y que pronunciaban sus sentencias de acuerdo con el derecho consuetudinario propio del señorío, es decir, de acuerdo con usos tradicionales que de vez en cuando la población, consultada por el señor, recordaba en unos *records* o *Weistümer».*

Se debe dar fe a este concienzudo investigador, tanto más porque él mismo tiende a idealizar las condiciones del Medioevo, como se desprende de diversos pasajes de su libro. Por ejemplo, escribe a renglón seguido de la cita ya transcripta:

> «… se ha observado acertadamente que el poder señorial se basaba aún más en la cualidad de jefe que otorgaba a quien lo poseía que en la de terrateniente».

Es interesante que Pirenne no exceptúe a Inglaterra, sino que justamente alabe como inherente a todo el feudalismo aquello que Wingfield encuentra loable en la situación de Inglaterra; Pirenne elogia el hecho de que:

> «la omnipotente costumbre determinaba los derechos y obligaciones de cada cual y de ese modo se oponía a que el libre ejercicio de una hegemonía económica permitiera a alguien imponer un despiadado rigor en beneficio propio y bajo el aguijón de la codicia».

Hay que agradecer a Pirenne que no se haya dejado entusiasmar por la leyenda del *Common Law* pregonada por los anglofilos. Pero el intento de reconocer la existencia de ciertas reglamentaciones jurídicas, sin las cuales simplemente ninguna sociedad puede existir, como prueba de una protección efectiva y suficiente contra la explotación significa echar las bases de una nueva leyenda. Como historiador escrupuloso que es, Pirenne contradice pronto su propia leyenda: cuando escribe que:

[291] E. C. W. Stratford, *op. cit.*
[292] H. Pirenne, *Sozial und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*. *** 1947

> «a los siervos nos les estaba permitido casarse si no habían pagado tributo (...) Si morían, el señor tenía derecho a una parte de la herencia (...) Las tallas (*talliae)* que el señor, en caso de necesidad, recaudaba de sus campesinos tributarios eran con seguridad el impuesto más pesado y odiado. No solo se las imponía sin derecho; puesto que eran arbitrarias, con frecuencia daban motivo a los peores abusos [!]. Algo semejante ocurría con ciertas interdicciones, según las cuales, por ejemplo, el campesino sólo podía moler su cereal en el molino del señor (obligación de molienda), sólo podía fabricar su cerveza en su cervecería y sólo podía prensar sus uvas en su lagar (...) El diezmo era una prestación en extremo gravosa, pero por sobre todo muy generalizada. Teóricamente debía percibirlo la Iglesia. De hecho, sin embargo, muchas veces iba a parar a manos de los señores. No obstante, poco interesaba al campesino el origen de todos estos impuestos, los cuales, con independencia de su carácter jurídico [!], pesaban sobre sus hombros sin distinción alguna».

El contradictorio procedimiento de Pirenne trae a la memoria al antiguo –pero aún hoy muy digno de leerse– historiador de Fernando e Isabel de España, Prescott:[293] mientras que en la introducción de su obra no encuentra elogios suficientes para las libertades constitucionales y jurídicas que reinaban en Aragón, de pronto se ve obligado a admitir que difícilmente en otro lugar de Europa el campesinado soportara una situación semejante a la que imperaba precisamente en Aragón, cuyo gran *Privilegio General* de 1283 solo encuentra paralelo en la *Carta Magna* inglesa. Pero Pirenne y Prescott se distinguen de los historiadores del tipo de Stratford merced a su honradez subjetiva; por eso les es necesariamente extraño el desenfado de la leyenda idealizada, y las contradicciones en que incurren no son sino expresión de sus sinceros esfuerzos por no embellecer la verdad, no obstante los errores que pudieran cometer en sus juicios sobre la Edad Media.

Un hecho ilustra acerca del carácter feudal del *Common Law:* aun instituciones del reino tan altamente feudales como el Gran Consejo y el Consejo Privado eran consideradas integrantes del *Common Law.* Es cierto que también el campesino podía apelar a este, pero solo en la medida en que se lo permitiera su posición social, que justamente estaba delineada y definida de manera precisa en el mismo *Common Law.*

[293] W. H. Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella*, *** 1837

Por cierto que, como en todas partes, también en Inglaterra un principio diferente del derecho positivo, el principio iusnaturalista, cooperaba en la formación de la idea del derecho de las diferentes clases. En Europa continental la idea del derecho natural se desplegó de manera independiente del derecho positivo feudal; en Inglaterra, en cambio, debido al prestigio que había ido adquiriendo entre todas las clases sociales en el curso de la lucha contra el absolutismo, el *Common Law* se mezcló de manera singular y muy indeterminada con las tradiciones del derecho natural. Pero en definitiva, a partir de ese momento, cada uno entendió como mejor le convino este *Common Law* presuntamente emanado del derecho natural. Para las clases superiores se condensó en la idea de la «equidad natural»; según esta, se consideraba nulo todo aquello que estaba en contradicción con el *Common Law* entendido de manera iusnaturalista, en especial los incómodos decretos y leyes del rey, del Parlamento o de otras instancias. No había un patrón de medida fijo para la «equidad natural». En último término, cuando se presentaban discrepancias decidía la tradición, arraigada en el *Common Law,* de considerar jurídicamente vigente aquello que no significase un acto arbitrario del Estado, un acto dirigido contra el «pueblo» o contra aquello «que ha sido hecho por el pueblo», según la expresión de Twysden, el gran sistematizador del derecho consuetudinario inglés. Pero desde luego que por «pueblo» se entendía aquel poder al que incumbía la resistencia contra la monarquía, a saber, la nobleza y la alta burguesía. Este «suave» carácter antiabsolutista del *Common Law* era el resultado de las anteriores luchas victoriosas contra el absolutismo, sin las cuales él habría cobrado otro aspecto, no «popular» sino absolutista, o bien –lo cual es más probable– habría sido totalmente desplazado por el derecho romano.

También para las otras clases el *Common Law* había ido adquiriendo poco a poco el significado de un sistema jurídico derivado del derecho natural. En la conciencia de los oprimidos, en particular de los campesinos, se mezclaban el derecho público tradicional con representaciones iusnaturalistas; de esto resultaba una formación indeterminada, susceptible de cualquier interpretación, y que, sobre todo en tiempos de descontento revolucionario, exhibía su componente iusnaturalista. Si se pregunta de dónde puede haber sacado el *Common Law* esta fuerza que le permitía llegar a la idealización iusnaturalista, se puede responder que también esto, como tantas otras cosas de la vida espiritual inglesa, puede explicarse si se recuerda la conquista normanda. Merced a la costumbre cada vez más arraigada de hacer pasar todo lo desagradable, injustificado y arbitrario como efluvio directo o como

desarrollo ulterior de las medidas tomadas por los normandos, el derecho puro y originario se fue transfigurando hasta que se lo consideró como el derecho de los antepasados, que habrían vivido en la perfección natural; hacia él, pues, se proyectaron a voluntad las propias representaciones de manera que, por fin, solo se consideró como auténtico *Common Law* aquello que se pudo justificar según el derecho natural. Se generó así un antagonismo entre el derecho que había llegado a Inglaterra con la «servidumbre normanda» –según se repetía de continuo– y el *Common Law,* sometido a un proceso progresivo de idealización; este antagonismo se ahondó en forma consciente, y tanto más cuanto más alejada en el tiempo se encontraba la conquista normanda. Todavía en 1652 se elevó al Parlamento una solicitud de abrogación de los derechos de primogenitura, aduciéndose que databan del dominio normando, al que se imputan, en general, todas las deficiencias de la legislación existente, incluido el *Common Law,* al que se considera degenerado (!)[294] Por el contrario, Winstanley –el inteligente utopista y caudillo de los estratos populares más pobres durante la gran Revolución Inglesa, que también responsabiliza a los normandos por la esclavización del pueblo– parece haber opinado que no se podía atribuir carácter originario al *Common Law,* él exigía, en efecto, un retorno más allá de la situación prenormanda hasta llegar a la época «anterior al pecado original», es decir, al tiempo en que aún regía la ley natural absoluta.[295]Pero la universal popularidad del *Common Law* también se explica a partir de su importancia en la lucha que en particular las clases altas libraron contra el absolutismo. Así como el *Common Law* proporcionó el fundamento jurídico para probar la ilegalidad de todos los abusos de la monarquía, así también todo intento de posponerlo o abandonarlo siempre trajo consigo, en último término, un debilitamiento de la independencia anárquico-feudal y de la «libertad» de la nobleza, y aun de las ciudades, y un fortalecimiento del poder absoluto. Por eso las clases altas eran celosos custodios del *Common Law* y combatían el derecho romano, que podía ponerse al servicio del Estado absoluto con facilidad mucho mayor. Así se apartó, –como dicen muchos historiadores– de Inglaterra la «desgracia», en la figura del derecho romano. Pero la historia no deja que meras luchas jurídicas la desvíen de la línea que le está prescripta. Así como el retroceso del derecho romano se debió, de hecho, a las relaciones sociales y políticas de poder, y no a la inversa, del mismo modo el rescate de la prioridad del *Common Law* no pudo alterar esencialmente nada en las relaciones sociales

[294] *Cf*. L, von Ranke, *Englische Geschichte, op. cit.*
[295] *Cf*. E. Bernstein, *Sozialistnus und Demokratie in der grossen englischen Revolution* (Socialismo y democracia en la gran Revolución Inglesa), 1919.

mientras la nobleza dominó el país; tampoco impidió que irrumpiera el absolutismo, cuando la sociedad inglesa, desde fines del siglo XV, tuvo necesidad de él para poder dar el paso hacia adelante que la llevase del orden social del Medioevo al orden social burgués. En esos aspectos, que son los más esenciales e importantes, la historia inglesa apenas si se distingue de la de Europa continental, a pesar de la pervivencia del *Common Law* y de que Inglaterra se ahorrara la «desgracia» del derecho romano «absolutista». En modo alguno bastan los hechos sin importancia e ínfimos documentos que seleccionan ciertos historiadores interesados en demostrar que el *Common Law* tuvo un efecto social apaciguador. Así, por ejemplo, Trevelyan aduce que la tortura fue derogada en Inglaterra antes que en cualquier otra parte y que con ello también se abrió antes el camino hacia un mejor trato a los adversarios políticos del gobierno.[296] Pero he aquí la pregunta que en realidad interesa: ¿Por qué el *Common Law*, pese a su presunta influencia liberadora, no pudo impedir la instauración de la tortura, fracasando de manera tan completa en este caso? La derogación más temprana de la tortura fue, simplemente, consecuencia de que la posición del absolutismo era más débil en Inglaterra, debilidad cuyas causas ya hemos indicado. En la exitosa lucha de las fuerzas antiabsolutistas contra la monarquía el *Common Law* desempeñó el papel de fundamento ideológico de las exigencias dirigidas contra el absolutismo; y pudo hacerlo porque, por su esencia, es decir, por su origen histórico, era un derecho anárquico-feudal. Los historiadores han sido víctimas de la transfiguración iusnaturalista del *Common Law,* transfiguración que se arrastra a lo largo de siglos y que solo ha sido posible porque nadie conoció en realidad el auténtico contenido de este derecho tan universalmente venerado y citado de continuo por todos. Pero tampoco lo conocían los juristas profesionales; lo prueba la demanda presentada en 1652 al Parlamento, en la que se exigía el perfeccionamiento del «derecho público y estatutario» y se calificaba la composición de las leyes de confusa, insegura, difusa e ininteligible.[297]

Solo en la relación entre Estado y nación, es decir, entre Estado y las clases dominantes, el derecho romano habría llegado a ser, en la época anterior a los Tudor, no ciertamente una «desgracia», pero sí la expresión ideológica de la «desgracia». Es discutible si también lo habría sido en las relaciones de la aristocracia, tanto rural como urbana, con el resto de la población. Repetidas veces el *Common Law* resultó, precisamente debido a su carácter conservador,

[296] M. G. Trevelyan, *Geschichte Englands* (Historia de Inglaterra), 1936.
[297] *Cf*. L. von Ranke, *Englische Geschichte, op. cit.*

un obstáculo para el progreso. De todos modos, no habla en favor de cierta especial superioridad, que se pretende le sería inherente en su aspecto ideal, el hecho de que la Star Chamber, institución que pertenece a la época de los Tudor –esto es, a la época del absolutismo *progresista*–, debió aplicar el derecho romano y no el *Common Law* a fin de sortear numerosos inconvenientes. Escribe Heckscher acerca de esto:

> «El Privy Council, por cuyo intermedio gobernaron los Tudor y los primeros Estuardo, obtuvo para su actividad administrativa y para su administración de justicia una libertad de movimientos que el *Common Law* nunca había permitido; y la obtuvo gracias al derecho romano. Al mismo tiempo, estos organismos, y las funciones jurídicas que desempeñaban, servían los intereses de la asistencia social, que preocupaban a la monarquía. La *Court of Request* fue conocida desde el principio como el "Tribunal de los Pobres". En él los procesos debían ser tan justos y sumarios como nunca habían podido o querido admitir los tribunales del *Common Law.* Hasta su disolución en la década de 1640 [vale decir, en el apogeo de la reacción previa a la Revolución] gozó por ello de una popularidad que los tribunales ordinarios intentaron minar en vano».[298]

Los Tudor habrían podido manejarse igualmente bien con el *Common Law,* adecuándolo a las nuevas necesidades por medio de una conveniente interpretación de su sentido jurídico, lo cual ya había ocurrido muchas veces. Pero el derecho romano resultó más cómodo. El *Common Law* hacía muy poco caso de su verdadera significación jurídica cuando se trataba de corresponder a las relaciones de clases y de poder tal como estaban establecidas; pueden aclarar esto dos ejemplos, que por cierto se relacionan con una época muy posterior, para la cual era evidente que ya no bastaba el lenguaje jurídico del *Common Law,* lenguaje tradicional, esencialmente impregnado de condiciones feudales. Estos ejemplos son interesantes porque muestran cuán poco significan las formas jurídicas. Heckscher aporta el primero:

> «En Inglaterra los gremios podían ser tratados, con el título jurídico de *restraint of trade,* como delictuosos según el *Common Law,* aun después que las disposiciones parlamentarias dirigidas contra ellos habían sido derogadas».

[298] E. F. Heckscher, *Der Merkantilismus* (El mercantilismo), 1932.

> «Estaba en la naturaleza de las cosas el que allí desempeñasen su papel los antagonismos sociales. Estos hicieron que el mismo proceder que se castigaba en los obreros fuese tolerado en los patronos».

En la legislación del *Common Law* había un pasaje contra los monopolios. No se tuvieron reparos en aplicarlo también a la asociación de personas que tuviese por finalidad modificar las condiciones de trabajo, para lo cual se tergiversaba su claro sentido; a este respecto se recurría al punto referente a la «conspiración». Lujo Brentano aporta un ejemplo parecido, que data de fines del siglo XVIII:

> «En general, en la última década del siglo XVIII los jueces comenzaron a condenar como contravención al *Common Law* aquellas acciones (...) que se realizaban en razón de compromisos contraídos por varios trabajadores en salvaguardia de sus intereses (...) En 1799 la legislación confirmó esta interpretación del *Common Law* al prohibir lisa y llanamente cualquier tipo de coalición (...) "Conocemos una serie de casos en los cuales se acusa a los patronos por haberse coligado a fin de rebajar los salarios y prolongar la jornada de trabajo; pero no se pudo aducir ninguno en el que algún patrono hubiera sido castigado por esta infracción a la ley..." Los obreros no eran escuchados por los jueces y nunca pudieron contar con que los juicios se resolviesen en forma razonable (...) Si los trabajadores se reunían para elevar sus quejas, se los atropellaba. La sustitución de la ley de 1824, que había derogado la prohibición de las coaliciones, por la de 1825, que volvió a poner en vigor las prescripciones del *Common Law* sobre conspiración y obstaculización del comercio, rodeó al derecho de tantas trampas que era difícil hacer uso de él sin dar en la cárcel. Las leyes de protección a los trabajadores eran insuficientes y aun las insuficientes no eran puestas en práctica».[299]

Tal como ocurrió ulteriormente, en la historia moderna de Inglaterra, también en su primera época el *Common Law* estuvo principalmente al servicio de los poderosos. Desde el punto de vista jurídico, el hecho de que el juez de paz deba atenerse al *Common Law* es ya un medio para adaptar su actividad a las relaciones establecidas entre las clases. La gran independencia de los jueces de paz apuntó con tanta mayor seguridad en este sentido cuanto más tomaron ellos al *Common Law* como patrón de medida.

[299] L. Brentano, *Eine Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands* (Una historia del desarrollo económico de Inglaterra), 1927.

Pues esta independencia regía, sin duda, frente al Estado pero no frente a los grandes terratenientes. Por eso fue una bendición que el absolutismo progresista de los Tudor restableciera un estricto control sobre los jueces de paz. «Las fallas de la administración de los jueces de paz nunca fueron menores que en ese momento»,[300] es decir, bajo los Tudor. Pero no solo el juez de paz sino también el Parlamento constituían una herramienta de la clase dominante. Esto se debía asimismo, y no en último término, a la institución del juez de paz en cuanto tal y a la autonomía administrativa de las comunas.

> «Los recursos que empleaba la alta nobleza para dominar al Estado en sentido oligárquico eran, por una parte, el Consejo de Estado, cuya dirección controlaba, y, por otra, la autonomía administrativa comunal –que entretanto, bajo el régimen constitucional, había disminuido–, la cual hacía posible influir continuamente en la composición de la cámara baja».[301]

Gasser piensa de manera opuesta. Con el auxilio de una asombrosa despreocupación va colocando uno tras otro sus conceptos «éticos» de modo tal que, por fin, obtenemos una imagen totalmente invertida del pasado de Inglaterra. Por ejemplo, escribe:

> «Los condados ingleses siguen siendo, entonces, a través de los siglos, comunidades de hombres libres, basadas en la confianza, plenas de ética comunal (...) El cuerpo en el cual se simbolizó esta ampliación fue el Parlamento o, con más exactitud, la cámara baja. En esta se congregaban, desde fines del siglo XIII, como también en la administración local autónoma, las personas de confianza de las comunas populares, o sea, la *gentry* que dirigía esas comunas populares».

No nos detendremos en «pequeñeces» tales como el uso impropio de la expresión «o sea», por cuyo intermedio las personas de confianza de las comunas populares se transforman bajo cuerda en los hombres de la *gentry.* Tampoco queremos limitarnos a indicar simplemente las violentas revoluciones de campesinos, en las cuales llegó a ocurrir que estos, en su ilimitada ingenuidad, llamasen al rey en su ayuda para combatir a la nobleza, es decir, a la propia «gente de confianza» del monarca. La historia nos suministra aun otra prueba de que la interpretación de Gasser no es la correcta. «A través de los siglos», tal prueba consiste en los abusos, influencias, estafas y amenazas

[300] J. Hatschek, *op. cit.*
[301] *Ibid.*

con que la nobleza –no pocas veces ayudada por los jueces de paz, y siempre sin oposición de estos– organizó a su favor los resultados de las «elecciones» parlamentarias. El esmero con que esto se hacía no permite inferir confianza alguna sino miedo a que diputados bien intencionados respecto del pueblo pudieran empeñarse en mejorar su situación. Así como la nobleza cuidaba que en el Parlamento surgiese una oposición hostil a ella, la legislación, saliendo al encuentro de esta necesidad, cuidaba que el círculo de los elegibles estuviese limitado, en la ciudad y en el campo, según los intereses de los sectores reaccionarios. La limitación impuesta a. los diputados rurales, según la cual estos debían ser miembros de la *gentry,* significaba excluir de la cámara baja a todo el campesinado y saturar aquella de elementos feudales; consecuencia: la nobleza dominó por completo el Parlamento. Aunque más tarde los representantes urbanos constituyeron la mayoría de la cámara baja, el carácter de esta no cambió mucho. En efecto, desde alrededor de fines del siglo XIV las ciudades perdieron su libertad interior y cayeron bajo el dominio de oligarquías patricias,[302] cuyos miembros, por lo común terratenientes, se sintieron atraídos de muchas maneras por la nobleza en cuanto a modos de pensar y formas de vida. Y por añadidura, los diputados urbanos eran todavía cuidadosamente elegidos.

> «Las órdenes electorales dirigidas al *sheriff* seguían consignando, de la manera más indeterminada posible, como ocurría en épocas anteriores, que se trataba de una elección *de discretioribus et magnis sufficientibus,* y allí quedaba la cosa. Pero, ¿quiénes podían ser estos eminentes representantes? La configuración efectiva de los asuntos tribunalicios y policiales y las relaciones impositivas por regla general hacían que la masa de la burguesía, que ya no era activa, se mostrara indiferente hacia el acto electoral aislado; de hecho, en la mayoría de los lugares el círculo electoral era ya muy limitado. Como es natural, la elección recaía de ordinario en los honorables y en los *gentlemen* urbanos que integraban las comisiones de jueces de paz. Ahora bien, como la comisión de jueces de paz del condado también se relacionaba regularmente con las ciudades, la clase de los caballeros mantuvo así una vinculación permanente con estas por medio de la autoridad policial corriente; ya en el siglo XV, esa vinculación debía proporcionar con frecuencia a los caballeros el triunfo electoral».[303]

[302] *Cf*. Brodnitz, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia constitucional de Inglaterra), 1919, p. 112.

[303] R. Gneist, *Das englische Parlament in seinen tausendjährigen Wandlungen* (El Parlamento inglés en sus mil años de transformaciones), 1886.

No es de extrañar que el Parlamento, la cámara baja y sus «diputados de la nación» fuesen «manejados como marionetas y juguetes de la alta nobleza».[304]

Pero aun respecto del período, relativamente breve, durante el cual los gobiernos de las ciudades no eran todavía oligárquicos, se debe hablar de una cámara baja dominada por los intereses feudales. Para comprender mejor esto volvamos a establecer una comparación con Francia.

Sabemos muy poco acerca de la situación de las ciudades inglesas durante el siglo XIV; no obstante, consta que en Inglaterra, lo mismo que en Francia, las ciudades vivieron una época liberal que dura aproximadamente hasta fines del siglo. En Francia la ciudad alcanzó gravitación política desde el siglo XII. Consiguió, mediante luchas, importantes privilegios, exhibió una constitución libre. Es sintomático su derecho de alcance aun contra el señor feudal, en caso de que este no cumpliera con sus deberes. Aún es grande la influencia de las ligas de artesanos, de los *communes,* en los asuntos de la ciudad. La carta de privilegios y la *charte communale* –otorgamiento de una autonomía administrativa ilimitada y del derecho de nombrar funcionarios municipales propios– son documentos que en el siglo XIV todavía se conceden por doquier, sobre todo con motivo de la coronación de un nuevo rey.

Es verdad que desde mediados del siglo XIV aumentan los casos de injerencia del monarca en los asuntos de las ciudades, y que en medida cada vez mayor la jurisdicción urbana se subordina a la real; y es verdad, también, que el poder del rey es tan grande que a menudo puede atreverse a retirar sus cartas a las ciudades, «a modo de castigo», pero la importancia de todo ello sigue siendo todavía relativamente pequeña. Por lo común, la ciudad a la que se le ha retirado su carta pronto vuelve a recibirla. Pero aunque este no sea el caso, no se puede afirmar que la monarquía se mostrara hostil a las ciudades. En el siglo XIV se otorgaron numerosas concesiones de privilegios, lo que demuestra la existencia de buenas relaciones entre las ciudades y el rey y, en lo esencial, la pervivencia de la libertad urbana. Cuando se la limita solo se trata, en el fondo, de determinados derechos de la corona.

> «Pero lo que les quedaba a las ciudades en modo alguno era poco [aun] en el siglo XV. En asuntos locales gozaban de una autonomía administrativa bastante amplia, en la que la corona por lo general solo se inmiscuía cuando se trataba de los grandes intereses del Estado o cuando la maquinaria de la administración urbana funcionaba demasiado mal».[305]

[304] J. Hatschek, *op. cit.*
[305] R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgescbicbte* (Historia constitucional de Francia), 1936.

Por largo tiempo permanecieron intactos los derechos, muy importantes, a establecer los propios impuestos y a administrar justicia en las instancias menores. Es significativo que, en la época del ascenso de las ciudades, el pueblo participara de manera activa en la configuración de la vida pública. En esa época democrática, por consiguiente, las asambleas corporativas no eran instrumentos del rey ni estaban dominadas de modo unilateral por la nobleza, sino que eran escenario de críticas a menudo muy fuertes, que los delegados de las ciudades efectuaban en la forma de la queja y del pedido. Los éxitos del empleo enérgico y obstinado del derecho de reclamación no fueron nada pequeños.[306] En especial durante la *Guerra de los Cien Años*, la burguesía desempeñó un importante papel en los Estados Generales, y de gran significación cuando se trataba de aprobar impuestos. Desde 1355 hasta 1358, y en 1413, la burguesía llegó a apoderarse de la conducción del Estado (*cf*. Thierry). Aunque la ciudad adoptara una forma de gobierno puramente oligárquico-patricia como consecuencia del proceso de des-democratización iniciado a partir del siglo XV, la burguesía se manifestaba con total independencia en las asambleas estamentales, sin haber caído en ningún tipo de dependencia directa respecto de cualquiera otra clase. No ocurre lo mismo en Inglaterra. Es cierto que las ciudades inglesas conocieron un período democrático: poder de policía independiente, competencia judicial en los asuntos menores y autoridades administrativas propias. Ese período democrático duró –en el mejor de los casos– hasta el reinado de Enrique VI (1422-1461). Pero ya antes las oligarquías habían comenzado a adueñarse de la administración de las ciudades. La monarquía cooperó en parte en este proceso de transformación otorgando las llamadas *incorporations-charters.* Por medio de estas el gobierno de la ciudad se encomendaba a una pequeña junta oligárquica, que además poseía el derecho de incorporar nuevos miembros a voluntad y sin consulta a la burguesía, valiéndose de la cooptación. Con esto el poder de las oligarquías creció tanto que, por fin, se atribuyeron el derecho de reformar la constitución de la ciudad, con el claro propósito de impedir que el vecindario adquiriese influencia sobre los negocios .públicos. Pero hasta entonces, y por más de un siglo después de surgido el Parlamento, la ciudad gozó de gran libertad y de un orden interno que, para la época, tiene que ser considerado democrático. Sin embargo, mientras que en Francia esta circunstancia indujo a la burguesía a defender sus intereses con total independencia en las asambleas corporativas, es notable que el Parlamento inglés nunca llegara seriamente a ser una tribuna de la crítica burguesa o de la oposición al Estado. La razón de ello reside en que la libertad interior de las

[306] *Ibid.*

ciudades no se expresaba en la libertad de elección parlamentaria, ya que la cámara baja estaba dominada por los caballeros. En el tan ensalzado país de la libertad y de la autonomía administrativa, esta no solo era confiada, en todos los puntos que concernían al interés de la nobleza, al hombre de confianza de los terratenientes, es decir, al juez de paz, sino que, con ayuda de una hábil mecánica electoral, también se configuró al Parlamento como un mero instrumento del feudalismo. Los jueces de paz fueron nombrados para la ciudad, pero no por la ciudad misma sino por el condado,[307] vigilaban las elecciones y cuidaban de que las instrucciones antes citadas –procurar que solo fuesen elegidas personas de alta posición– se interpretasen en un todo de acuerdo con él interés feudal. La constitución de la cámara baja respondía a ello. Por eso Trevelyan[308] puede decir que, si bien los representantes de las ciudades eran mayoría, «los caballeros tenían la última palabra en todos los asuntos, pues poseían el poder real y verdadero». Y sabían hacer uso de este, como han de mostrarlo dos ejemplos. Ya en 1349, cuando a consecuencia de la peste negra la oferta de mano de obra había disminuido, el Parlamento fijó los salarios en interés de los grandes terratenientes promulgando un «estatuto obrero» especial, y amenazó hasta con pena de muerte a quienes se atreviesen a reclamar salarios altos. No fue mérito suyo que los salarios subieran a pesar de todo. En el mismo sentido actuó el Parlamento después de la insurrección campesina de 1381. Declaró que la promesa de liberar a los siervos hecha por el rey había sido arrancada por la fuerza, y en consecuencia restauró la servidumbre; sin embargo, teniendo en cuenta las necesidades de los señores feudales, a partir de ese momento la servidumbre personal quedó unida a la posibilidad de transformar la prestación de trabajos en tributos en dinero. Debe observarse que el lento proceso ulterior de desaparición de la servidumbre se debe a esta práctica del cobro de los tributos en dinero, tan conveniente para el señor, y en modo alguno a presuntos efectos «liberales» del *Common Law* o de la autonomía administrativa. Por lo demás, lo mismo ocurrió en el continente. El nuevo alzamiento del pueblo, ocurrido en 1450 bajo la dirección de Jack Cade no es ciertamente prueba de satisfacción y armonía. Hasta en Alemania se puede observar un proceso parecido. En el capítulo dedicado a la «política sucesoria», Lujo Brentano escribe acerca de la antigua Baviera:

[307] J. Redlich, *op. cit*.; también R. Gneist, *Englische Kommunalverfassung* (La constitución municipal de Inglaterra), 1892.
[308] M. G. Trevelyan, *op. cit.*

> «Hacia la misma época en que se consumaba el dominio de la gran propiedad terrateniente en esa marca, se produjo en el resto de Alemania un movimiento de reacción contra las mejoras que la situación de los campesinos había ido experimentando a partir del siglo XIII a medida que aumentaba el bienestar general. En muchos lugares las prestaciones obligatorias se habían transformado en rentas fijas en dinero; pareció que el desarrollo natural llevaba por sí mismo a la emancipación de los campesinos. Entonces se comenzó a imponerles cargas cada vez mayores, lo que debía llevar a la guerra campesina».[309]

Aun respecto de la época de la supremacía oligárquica en las ciudades de Francia, y concediendo que los representantes del tercer estado apenas si constituían, en los *Etats Généraux,* algo más que meros comisionados de la alta burguesía, hay que admitir que las asambleas corporativas de Francia representaban en medida mucho mayor a la nación que el Parlamento inglés, en el cual el feudalismo disponía de una doble representación de sus intereses. Por una parte, la nobleza tenía su propia representación en la cámara alta; por otra parte, el tercer estado, en llamativa diferencia con lo que ocurre en los *Etats Généraux*, no delibera y resuelve por sí solo sino que, en la cámara baja, está mezclado con la *gentry,* que en apariencia representa los estratos populares del campo pero que en verdad, en cuanto a posesiones y a modo de pensar, apenas si se distingue de la alta nobleza. El tercer estado cae en completa dependencia respecto de la *gentry.*

No satisfecha con ello la nobleza no escatima el empleo de su poder sobre la población rural para influir también, según sus propios deseos, en la elección de los diputados que proceden de la *gentry.* Cuando hablamos del poder de la nobleza sobre la población rural, ello debe tomarse al pie de la letra. No quedaba el menor vestigio de autonomía real en la administración de la aldea *(parish*). Para los vecinos, que ya habían perdido gran parte de sus libertades bajo los reyes anglosajones, y que bajo los normandos habían sido sometidos aún más, la «autonomía administrativa» tenía este significado: debían cubrir los costos de la construcción de caminos, iglesias y puentes, del sostenimiento del clero y muchos otros. De tal modo se les quitó hasta la ilusión de las contribuciones voluntarias, pues los pagos que originariamente se habían hecho en esa forma se transformaron pronto en tributos obligatorios. El señor, que en un principio debía contribuir a las obras, se desentendió de todos los deberes y los traspasó a la población. Al igual que en los aspectos

[309] L. Brentano, *Erbrechtspolitik, alte und neue Feudalität* (Política sucesoria, antiguo y nuevo feudalismo), 1899.

económicos y culturales, también en lo moral reinaba la más ilimitada influencia de las clases superiores. En tales condiciones, las elecciones parlamentarias quedaron abandonadas al arbitrio de los señores feudales. De hecho, la clase dominante podía organizarías según le pluguiese.[310] Hasta 1406 no existieron prescripciones exactas respecto del derecho electoral activo. Las propuestas que hacían los señores feudales más prestigiosos decidían la elección de los candidatos. Nadie podía ser electo con su oposición. Una ley de 1429 encontró una fórmula jurídica para esta circunstancia: establecía que para el ejercicio del derecho electoral pasivo se requería un patrimonio de 40 chelines en tierras. Desde 1445 se agrega a lo establecido por ley la regla, hasta ese momento practicada de todos modos, según la cual solo podían ser elegidos los caballeros de prestigio o personas de alto linaje. Las dos rebeliones campesinas no tuvieron, pues, efecto alguno sobre el modo de proceder de la clase dominante. Pero en modo alguno se requería una ley para que la nobleza impusiese su voluntad. Oigamos a Hatschek:

> «Simplemente se pasó por encima de las protestas de la gente pequeña e insignificante. Los hombres que gozaban de prestigio dentro del condado determinaban de hecho la elección. Como es natural, el *sheriff* podía cometer muchos abusos en estas circunstancias (...) Desde Ricardo II (1377-1389), y en especial debido a la aparición de los grandes séquitos de los señores feudales (*livrier*), la asamblea del condado convocada con fines electorales era un botín a merced de los grandes terratenientes, quienes sabían cómo proceder para que salieran electos solo aquellos diputados que les resultaban gratos».[311]

Además, el resultado de las elecciones era determinado por «cálculo», y ya podemos figurarnos cómo se efectuaba este. Vemos, pues, que a todas las ventajas que poseía la nobleza se agregaba también el hecho de que los señores feudales influían de la manera más directa en la composición del grupo de representantes de la *gentry* en la cámara baja. Ahora resulta comprensible la afirmación de Gneist:[312]hasta el reinado de Carlos I, la historia de Inglaterra no conoció «ninguna iniciativa importante generada en la cámara baja». Gneist agrega que, tanto como «corporación cuanto como individuos, los *Commons* del gobierno monárquico sólo» aparecieron «como

[310] *Cf*. G. Brodnitz, *op. cit.*

[311] J. Hatschek, *op. cit.*

[312] R. Gneist, *Geschichte und heutige Gestalt des Selfgovernment* (Historia y configuración actual del *selfgovernment),* 1863.

un elemento de segunda categoría, cuyas renuencias eran acalladas con los medios más simples».

Que en la época de los Estados monárquicos el Parlamento significó muy poco para la burguesía, lo prueba la rapidez y el entusiasmo con que las clases burguesas apoyaron el absolutismo de los Tudor, pese a que estos reprimieran al Parlamento. Para la burguesía inglesa comienza de hecho una época plena de esperanzas con el grito de combate de Enrique IV, de la casa de York, el rey que ya introduce la época progresista y absolutista: «¡Respetad al pueblo y matad a los señores!». Pero al quebrantamiento del poder «de los señores» debía corresponder el quebrantamiento del poder de su organismo representativo: el Parlamento feudal. No es exagerado reconocer como uno de los actos históricos verdaderamente más meritorios de los Tudor el haber quitado el poder al antiguo Parlamento. Y si de todos modos las fuerzas adormecidas de la burguesía necesitaban, para despertar, de la fuerza vigorosa de una monarquía no feudal, la dictadura de los Tudor significa al mismo tiempo la liberación de la sociedad inglesa de la pesadilla del parlamentarismo feudal. El derecho de asentimiento de los *Commons* en materia impositiva y legislativa puede aparecer como una institución sagrada ante el jurista formal y el historiador liberalizante; no se puede negar que constituyó un progreso allí donde la asamblea estamental no fue un mero organismo unilateralmente desarrollado al servicio del interés feudal. Pero puesto que la sociología dialéctica juzga siempre el contenido más importante que la forma, ella puede comprender de manera imparcial como un verdadero servicio al progreso de la sociedad el enérgico combate llevado a cabo contra la prepotente influencia que la nobleza ejercía a través del Parlamento, aun cuando aquel se librara «desde arriba». Puede comprenderlo así con tanta mayor consecuencia cuanto que ya antes ha aclarado que todas las instituciones importantes del período de la monarquía feudal de Inglaterra, como el *Common Law,* la autonomía administrativa, los juzgados de paz, el sistema electoral y el Parlamento, no fueron otra cosa que instituciones reaccionarias orgánicamente insertas en el orden feudal.

5. Inglaterra hasta el siglo XIX

Ahora hemos de estudiar la época posterior a los Tudor. He aquí nuestra pregunta: ¿qué papel desempeñaron en esta época la autonomía administrativa, la institución del juez de paz «establecido en la región» y el parlamentarismo, o sea, la santísima trinidad de la historiografía anglofila?

Bajo los Tudor el Parlamento apenas tuvo una función secundaria, pero no hay duda alguna de que la cámara baja fue entonces una institución burguesa, y sobre todo libre de una influencia excesiva de la reacción feudal. Su composición burguesa hizo que, al iniciarse la época de la restauración de la monarquía feudal[313] –es decir, desde el advenimiento de los Estuardos a comienzos del siglo XVII–, se convirtiera en un factor de oposición. Ya hacia fines del reinado de Isabel, el Parlamento exhibe claras tendencias oposicionistas. La oposición parlamentario-burguesa irrumpe con violencia bajo Carlos I (1625-1649), a consecuencia de lo cual este monarca ensaya reinar sin Parlamento durante once años La respuesta es la Revolución. He aquí en síntesis, lo ocurrido: la práctica inventada por Enrique VIII y perfeccionada por Isabel, de gobernar sirviéndose de decretos reales *(royal warrents)* –con le cual al Parlamento se le asignaba el papel de una maquinaria destinada a prestar aquiescencia–, continuó bajo Carlos, solo que ahora quien se sirve de ella no es una monarquía renacentista progresista sino una monarquía feudal completamente reaccionaria. El primer choque serio entre el rey y el Parlamento se originó en el cobro de un impuesto establecido sin el acuerdo de este último: el llamado «fondo para barcos», por el cuai las ciudades quedaban obligadas a armar navios y dotarlos de una tripulación armada. El Parlamento salió triunfante en su lucha, que suscitó considerable apoyo. El rey debió someterse a la célebre *Petition of rights* (1628), en la cual se comprometía a prescindir en el futuro de empréstitos forzados, arrestos arbitrarios y confinamientos, y de imponer penas de reclusión sin el juicio que establecen las leyes. Un año después, en 1629, quebrantó sus promesas con la imposición de gravámenes ilegales. La convocatoria del llamado Parlamento Largo, en 1640, anuncia el comienzo de la Revolución. Ya se ha descripto el modo en que las cuestiones económicas y políticas se entremezclaron con las religiosas. Para nosotros es importante que el Parlamento, con excepción de 1688, nunca volverá a mostrar una actitud burguesa de oposición en la época predemocrática que se extiende hasta fines del siglo XVIII. Hay que preguntarse cómo pudo ocurrir esto en un país en que el absolutismo fue siempre

[313] Véase «La época neofeudal del absolutismo».

relativamente débil y en que los municipios conservaron de manera permanente su autonomía administratativa. ¿Cómo fue posible que en un país así el portador del progreso, que en esa época era la burguesía, pudiera estar durante tanto tiempo apartado de los negocios públicos? La restauración posterior a la Gran Revolución restableció la cámara alta, readmitió a los obispos que habían sido excluidos de ella en 1642, reorganizó la milicia, ese viejo instrumento de los dominadores, y devolvió al clero anglicano sus prebendas. Como recuerdo de la magnífica época de la autonomía administrativa feudal, se restableció asimismo la antigua «libertad» de los jueces de paz, cuya independencia había sido cancelada por los Tudor y limitada por la Revolución. Gasser llama «regreso a la condición normal» a este triunfo de la reacción: «Las conmociones revolucionarias del siglo XVII no destruyeron la continuidad orgánica, pues siempre acabaron en el regreso a la anterior condición normal». Estudiaremos ahora cuán «normal» era, en los hechos, el funcionamiento de ese estado de cosas organizado según el exclusivo interés de la nobleza feudal dominante, que defendía con uñas y dientes las normas tradicionales de explotación.

Mientras que tras la Revolución el *selfgovernment* rural siguió intacto como dominio de la nobleza, la política municipal de Carlos II y de Jacobo II se caracterizó por entrometerse brutalmente en los derechos de las ciudades, pues el absolutismo las temía a causa de la mayor autoconciencia alcanzada por la burguesía. El objetivo inmediato de tal política era instalar autoridades urbanas que se mostraran complacientes hacia el rey. En lo formal, es indudable que el *selfgovernment* urbano subsistió, pues se tuvo buen cuidado de no poner al frente de la ciudad funcionarios del poder monárquico central que fuesen forasteros e irritasen a los pobladores. El absolutismo disfrazado se contentó con denunciar las cartas de privilegio de las ciudades y dictar, en sustitución de ellas, constituciones que, con ayuda de compromisarios nombrados por el rey, permitían formar nuevos y estrechos cuerpos gubernativos, independientes por completo de la voluntad de la burguesía. Estos *select bodies* ya habían sido, en siglos anteriores, uno de los recursos preferidos para aumentar la influencia real en la ciudad sin infringir su autonomía administrativa. Ahora esta institución pasa a constituir un vasto sistema. Mientras que en Francia corromper la administración de las ciudades es trabajo reservado a los funcionarios reales, el absolutismo inglés logra eso mismo por vía del estrechamiento arbitrario de la composición de las oligarquías, de la influencia sobre ellas. La débil revolución de 1688 tampoco cambia nada en este sentido. El estrato superior, patricio, de la burguesía,

poderoso desde siempre y muy ligado a la nobleza, llega en 1688 a compartir oficialmente el poder; en interés propio, ese estrato patricio apoya el régimen de los *select bodies,* que le reserva la dominación exclusiva en la ciudad. En las ciudades más pequeñas, la nobleza avecindada en los alrededores también obtuvo influencia directa sobre la administración y en especial sobre las elecciones parlamentarias. La «autonomía administrativa» de las ciudades estaba dominada por la nobleza y por el alto patriciado burgués, reaccionario y hostil a todo progreso, y puesto al exclusivo servicio de sus intereses egoístas, de lucro y de placeres, sin que la gran masa de la burguesía y el resto de la población ejerciesen control alguno sobre tales dominadores. Es verdad que la gran vitalidad económica propia de las clases burguesas de Inglaterra hizo que su libertad de movimientos en materia económica encontrara apenas restricciones, y esta fuerza burguesa latente bastó para constituir un vigoroso apoyo a la oposición contra el absolutismo, llevada a cabo por la nobleza y el patriciado y dirigida contra el crecimiento sofocante de aquel. Empero, esta burguesía no tenía fuerza bastante como para desalojar de su posición de poder dictatorial a las clases nobles y patricias, también aliadas, en este aspecto, con la monarquía contra la nación. Así resulta, para la Inglaterra del siglo XVIII, una situación parecida a la imperante en Francia, donde también se observa, aunque no en la misma medida, un florecimiento de las ciudades a pesar de la opresión y del absolutismo. Esa singular situación inglesa es doble. Por una parte, las restricciones mercantilistas se reducen al mínimo; con Walpole se introducen considerables alicientes: el comercio con las colonias goza de todas las facilidades imaginables, para obtener por fin, con Pitt el joven, una libertad completa; ya hacia mediados del siglo XVIII se observa un poderoso florecimiento de las ciudades, sobre todo Manchester y Liverpool. Así como en lo interior se quiebran las trabas mercantilistas, en lo exterior se supera con fuerza irresistible las barreras que otros Estados pretendieron levantar contra el comercio inglés. Así, pronto se aprende a emplear un voluminoso contrabando como arma contra los cierres de fronteras; por eso el comercio con las colonias españolas llevó a la guerra con España. Pero, por otra parte, la burguesía sigue carente de poder político, la autonomía administrativa se convierte en una farsa, el Parlamento en un medio reaccionario de dominación y la fuerza económica del país en una lucrativa fuente de enriquecimiento para la nobleza y el patriciado, fuente que, al mismo tiempo, mantiene a la gran masa del pueblo en una situación de miseria. Al igual que en la administración rural autónoma, ese estado de cosas se presenta con relación a la autonomía administrativa urbana. Durante todo el siglo XVIII, los órganos de la administración autónoma de las ciudades,

dotados de autoridad plena, se caracterizan por infinitos abusos de poder, por la malversación de fondos de los municipios en beneficio de fines personales, por engaños constantes a la opinión pública y por estafas cometidas en desmedro del vecindario. Tenemos, pues, que en la época posterior a 1688 y durante todo el siglo XVIII, lo mismo que en el período anterior, íes injustificado calificar a la situación inglesa de «liberal»; más bien, esa caracterización hecha por los historiadores anglofilos se origina en esa intención mitologizante que se basa exclusivamente en la necesidad de justificar el presente ordenamiento de las clases mediante la falsificación del orden pasado.

Es posible imaginarse bien el modo en que se realizaban las elecciones parlamentarias en las ciudades si se sabe que la tarea de organizarías recaía en las oligarquías. El patriciado gobernante en las ciudades era, por una parte, el instrumento corrompido de la nobleza que de ordinario habitaba fuera de aquellas, y por la otra vivía preocupado por servir directamente sus propios intereses egoístas piediante la mayor corrupción y la arbitrariedad más completa en la determinación del número y en la selección de los «extraños» (por «extraños» se entendía a los burgueses admitidos como electores). La composición del Parlamento era la resultante de tales prácticas. Se comprende que, por su parte, este se preocupaba con la mayor seriedad por no permitir que la «armonía» reaccionaria fuese perturbada por intrusos, para lo cual se procuró sus propias leyes electorales. Pero el medio más seguro de la dominación reaccionaria consistía en conceder derecho de voto a muchas aldeas y poblados en decadencia desde tiempo atrás –los llamados *rotten boroughs*–, mientras que grandes ciudades poseían derecho a nombrar apenas unos pocos delegados o ninguno.

Los *rotten boroughs* son casi tan antiguos como la misma Inglaterra «liberal». Cromwell los suprimió, pero Carlos II volvió a crearlos. Hasta fines del siglo XVIII, conservaron el derecho de enviar al Parlamento tantos diputados como poblaciones enteras y aun grandes ciudades podían hacerlo; y en ningún momento el Parlamento puso fin a ese engaño. Ahora bien: la nobleza se apodera de este derecho de delegación de aldehuelas, fincas rústicas, propietarios de ruinas y zahúrdas, comprando el derecho de voto, en lo cual algunas veces se le adelanta, con su superior potencia de pago, la «oposición», su aliada: el patriciado o burguesía financiera. A esto hay que agregar que la esfera de influencia de la nobleza se expande como consecuencia del hecho de que solo las grandes ciudades designan sus propios jueces de paz, mientras que las demás, por el contrario, quedan

subordinadas a la autoridad del juez de paz del condado. Una prueba de la gran dependencia de las pequeñas oligarquías respecto de la nobleza es la difundida costumbre de reconocer como protectores (*high stewards)* a nobles radicados en los alrededores de la ciudad por los que se tenía especial consideración. Merced a esta institución, los nobles podían entrometerse en los asuntos internos de las ciudades.[314] Es claro que con ello la nobleza también mejoraba su posición respecto de las elecciones parlamentarias. Los terratenientes, sea en la figura del juez de paz, sea en la del protector, cuidaban de que la representación parlamentaria de la nobleza respondiese a su real posición de predominio en el país. De tiempo en tiempo los *whigs* logran ganar la mayoría, y aun mantenerla durante varios períodos. Pero, como hemos de ver, no representa un cambio apreciable, pues los *whigs* están tan interesados como los *torks* en conservar las condiciones existentes, esto es, el dominio feudal en el campo, y en impedir que la burguesía no patricia y el pueblo participen en el gobierno de las ciudades y en el de toda la nación.

El Parlamento elegido con los medios ya citados –estafa, corrupción engaño– se apresura, por su parte, a precaverse de una eventual elección de diputados más radicales. Ya en 1696, es decir, cuando todavía no se han cumplido diez años de la Gloriosa Revolución, la condición patrimonial –establecida en el censo– para ser elegido miembro de la cámara baja es elevada a una renta anual de £ 600 cuando se trata de diputados de condados, y a £ 300 procedentes de bienes raíces (!) cuando se trata de diputados de las ciudades. Aun la prolongación de los mandatos de tres a siete años, establecida más tarde, tuvo la finalidad de protegerse de sorpresas. En lo formal, en el Parlamento sólo se discuten los proyectos de ley generados en los municipios. Esto parece muy democrático, pero, como los municipios están dominados por esos instrumentos de la nobleza que son los jueces de paz y por las comisiones de la oligarquía reaccionaria, de hecho al Parlamento sólo llegan mociones que responden al interés del sector dominante. Así, la célebre práctica de la *prívate bill legislation,* es decir, de sancionar como leyes las propuestas de los diversos municipios, no solo fue culpable de la terrible liquidación de los asentamientos campesinos en el siglo XVIII, sino también de la ratificación de las leyes reaccionarias contra los disidentes, promulgadas en la época de la restauración de los Estuardos. Con ellas se perseguía hacer una institución duradera de la persecución legal de la parte progresista y activa de la burguesía. Del mismo modo, bajo Jorge II (1727-1760) vuelve a estatuirse

[314] *Cf*. J. Redlich, *Englische Lokalverwaltung* (La administración local en Inglaterra), 1901.

por ley que solo los terratenientes pueden ser jueces de paz y se declara que es indispensable acreditar una renta anual de por lo menos £ 100 para ocupar ese cargo. La actitud solícita del Parlamento ante los deseos de la reacción nobiliaria también se pone de manifiesto en una disposición complementaria, según la cual los hijos y herederos de los lores no necesitan demostrar el cumplimiento de ninguna exigencia censal. Pero desde el punto de vista de las puras formas el gobierno del país aparece como dictatorial. Si se parte del principio de que las prerrogativas reales derivan del *Common Law,* al igual que el derecho a la autonomía administrativa, por ejemplo, y de que una de esas prerrogativas consiste en el control de la administración, se crea, mediante la transferencia de tal derecho a un ministerio parlamentario, una institución que es responsable solo de nombre y que gobierna en forma completamente autónoma. Si, a pesar de esto, en la práctica no se llega a ningún control estricto de la administración autónoma; si, por lo tanto, se respeta la constitución organizada «desde abajo hacia arriba», y si tampoco se instaura a plena luz un régimen declaradamente dictatorial, esto se explica de la manera más simple por la absoluta lealtad con que la administración autónoma y el Parlamento funcionan al servicio de los intereses de las clases dominantes. Un vástago del derecho de control directo del Parlamento fue el derecho a reclamar ante los tribunales supremos, del que cualquiera podía hacer uso. Pero es notable que, así como el Parlamento, confiando en la secular y siempre leal representación de clase que ejercían los jueces de paz hacía tiempo que había renunciado a su control, también el derecho de reclamar ante los tribunales del reino fue invocado rara vez.[315] La renuncia al derecho de reclamación parece tanto más notable cuanto que consta que había motivos para servirse de él, pues la ineludible consecuencia del régimen «patriarcal» e incontrolado que los jueces de paz imponían a la masa rural era una «justicia de clase y una representación de clase, la cual se evidenciaba siempre que entraban en juego los intereses materiales de la clase que controlaba a los jueces de paz. Esto se manifestó con la mayor nitidez en la aplicación estricta, hasta cruel, del derecho de caza, así como en las penas contra los delitos de caza y los cazadores furtivos».[316] De esto se infiere, no solo el escaso fundamento de aquellos historiadores que sostienen la existencia de una constitución «liberal» en Inglaterra –porque estaría basada en la autonomía administrativa–, sino que también se perciben con suficiente claridad los motivos por los cuales la población campesina debió renunciar a apelar ante los tribunales superiores: el ejercicio dictatorial de la autoridad de

[315] *Cf*. R. Gneist, *op. cit.*
[316] J. Redlich, *op. cit.*

los jueces de paz, provistos de enormes poderes, ejercía un efecto intimidatorio sobre las clases trabajadoras, dependientes en todo sentido, y suscitaba el muy fundado temor de sufrir continuas vejaciones en caso de querer prevalerse de aquel derecho. En la práctica, el régimen clasista de los jueces de paz fue tanto más ilimitado cuanto mayores los poderes y derechos concentrados en sus manos y cuanto mayor la independencia con que pudieron emplearlos. Y sus atribuciones administrativas y de gobierno eran casi omnímodas. Se trata de un «sistema pensado en profundidad», dice Gneist[317] una vez que ha descripto en detalle cómo el cargo de juez de paz –que, en su origen, incluye funciones de policía y de administración de justicia– siguió desarrollándose en ese sentido, y cómo, en el siglo XVIII, reunía por lo menos las siguientes, múltiples funciones: juzgado de instrucción, policía judicial, instancia superior de la administración parroquial, juzgado en lo criminal e instancia de apelación, que funcionaba en forma colegiada durante las reuniones trimestrales de los jueces de paz. Pero esto no es todo. Un medio poderoso para afirmar su autoridad dictatorial fue su derecho a emitir las llamadas *orders,* cuyo verdadero carácter se reconoce a través de una observación de Gneist: estas *orders* contenían las medidas más radicales en lo referente a las personas y a la propiedad. Solo podían ser emitidas con la condición de que habría de consultarse al *clerk,* esto es, al secretario empleado por el juez de paz y, por lo tanto, dependiente de él; en los casos más importantes, la condición era consultar a otro juez de paz. Una apelación contra estas *orders* no podía interponerse ante una instancia en verdad independiente; solo se la podía interponer ante las *Quarter sessions* de los jueces de paz, esto es, otra vez ante un colegio compuesto por terratenientes. Mientras que aún bajo los Tudor, por ejemplo, la apelación a las medidas de los jueces de paz pasaba a la instancia central del Estado, más tarde la tramitación se «democratiza» en el sentido de que una junta de terratenientes tiene la última palabra acerca de decisiones tomadas por terratenientes. El Parlamento coopera con eficacia en esta vigorización del dominio de la clase noble; para ello promulga numerosos «estatutos». Estos son leyes emitidas por el Parlamento sobre la base de propuestas de los municipios, es decir –también en este caso–, a propuesta de los jueces de paz. Así, por ejemplo, el derecho de emitir *orders* se basa en una tal *«statue law».* Es obvio que los jueces de paz hicieron amplio uso de este derecho. De tal modo, las *orders* se convirtieron en un poderoso instrumento del ordenamiento neofeudal de las clases, pues se referían a casi toda la vida pública y privada de la sociedad rural. Entre otros, concernían a asuntos de disciplina, moral, salud, asistencia

[317] R. Gneist, *op. cit.*

pública, agua, caminos, campos, bosques, pesca, industria, construcciones e incendios; también tocaban asuntos tan impor-tantes como la mendicidad y el vagabundeo, las relaciones de trabajo, la regulación de los salarios, las condiciones del servicio doméstico, de los aprendices y de los jornaleros. Todavía en el siglo XIX se puede sentir la dura mano del juez de paz. En su segundo discurso al Parlamento acerca de las leyes de cereales, Cobden narra lo siguiente:

> «En Potterne, una gran parroquia situada al sudoeste de Devize, viven dos caballeros terratenientes, que son jueces de paz, grandes propietarios y decididos partidarios de las leyes de cereales, así como lo son otros señores ricos y de rango. En el marco de un plan para emplear mozos de labranza, a los pobres diablos que no pueden encontrar un trabajo en el que se les pague un promedio de 7 chelines por semana [Cobden ha demostrado antes que dicho salario es por completo insuficiente], y de los cuales hace poco había alrededor de 40, se les han ofrecido en dicha parroquia los siguientes salarios: 2 chelines y 6 peniques por semana para hombres adultos y solteros, 4 chelines para casados, 5 para los que tengan dos o tres hijos y 6 para padres de familias numerosas. Por esta suma (...) cualquiera puede, dentro y fuera de la parroquia, disponer, creo yo, de los servicios de uno de estos desdichados (...) Decimos disponer, pues estos trabajadores, "campesinos esforzados y orgullo de su país", no tienen voz para nada en esta cuestión. Ni siquiera pueden elegir el asilo mientras todavía se encuentre alguien que por este salario de hambre quiera consumir sus músculos y sus huesos (...) Lo que tienen que decir las víctimas no es más que lo que pueden decir los esclavos negros en Luisiana».[318]

¡Y a esto se llamaba administración autónoma! La imagen exterior de Inglaterra pudo engañar al mundo durante siglos con su autonomía adminis-trativa, su parlamentarismo y su constitución; aún hoy muchos se dejan deslumhrar por el brillo exterior de la democracia inglesa. Pero, en verdad, «la constitución histórica de Inglaterra se había convertido, en el transcurso del siglo XVIII**,** en un mecanismo dominado en todas sus partes por la aristocracia terrateniente y por su apéndice social, la *gentry».* Los hechos saltan demasiado a la vista, tanto que ni el mismo Gasser puede negarlos sin más. Por eso incurre en una contradicción: por una parte, afirma que también

[318] R. Cobden, *Reden* (Discursos), 1862.

en el siglo XVIII actuaba una ética comunitaria basada en la autonomía administrativa comunal, pero por otra parte admite el "desborde" de la dominación de los nobles. Los hechos son, empero, los siguientes: La nobleza se sirve en verdad de la autonomía administrativa comunal para defender sus intereses egoístas; su dominación no se consolida contra la autonomía administrativa sino directamente con su auxilio; así, pues, como también había ocurrido en los siglos pasados, *selfgovernment* y predominio de la nobleza .son en un todo idénticos. Estos hechos demuestran que la teoría de la ética comunitaria que sería por fuerza inherente a toda autonomía administrativa, teoría enunciada por Gasser, no es más que una construcción vacía fabricada para engañar a un público falto de cultura histórica. Se puede señalar que la alta burguesía financiera, que domina más el sector urbano, tiene participación en el poder político, en tanto que a la nobleza se le han dejado los distritos rurales; pero esto en nada quita veracidad a la afirmación de que la Inglaterra del siglo XVIII constituye una sociedad de clases de cuño neo-feudal. En efecto, la oposición de esa burguesía a la nobleza es solo aparente. De acuerdo con su tendencia a adquirir tierras y, de ese modo, a participar de la explotación del campesinado; de acuerdo con su manía de imitar las costumbres de la nobleza y con su empleo igualmente irracional de las ganancias, esta burguesía, en realidad, se aferra con uñas y dientes a las condiciones sociales tal y como existen. En consonancia con esta función social, los *whigs* carecen por completo de ideas y de principios, y es característica de ellos su defensa del proteccionismo aduanero, en lo cual se ven estimulados por una envidia competitiva hacia Francia; los *tories,* por el contrario, que simpatizan sin reservas con el feudalismo de Francia y que envidian a la clase noble de ese país debido a la posición que ocupa en la corte, defienden el librecambio. ¿Hay mejor prueba que esta divergencia de la unanimidad de intereses de los dos partidos reaccionarios dominantes? En los *whigs* no se encuentra huella alguna de la actitud principista, individualista y liberal que movió a los ideólogos burgueses posteriores a considerar el librecambio como la forma de realización de la libertad y la armonía universales de la sociedad.

Claro que las discusiones interminables y las profundas divisiones del Parlamento en grupos antagónicos pueden sugerir que se trata de una distribución de posiciones antagónicas entre un partido de credo reaccionario y otro de credo progresista. Es verdad que los *whigs* representan, considerados objetivamente, el elemento más adelantado. Promueven sus intereses comerciales en las colonias y en los mares; no se arredran ante ninguna

guerra si se trata de conquistar mercados y obtener ventajas económicas. En general, los *tories* se preocupan más por el mantenimiento, sin cambio alguno, de las condiciones imperantes; están menos interesados en la gran política mundial, por lo tanto también son en general partidarios de la paz. Objetivamente los *whigs* representan una fuerza disgregadora de las antiguas condiciones merced a su actividad comercial, pero en seguida es preciso añadir que cumplen tal función en contra de su voluntad, pues aprovechan de estas condiciones así como lucran con los negocios internacionales. Para comprenderlo basta echar un vistazo a las cuestiones debatidas en el Parlamento. Los intereses del pueblo quedan por completo relegados. Los debates acerca de la guerra y de la paz no contienen ninguna cuestión de principio sino que responden a los meros intereses inmediatos. En cambio, la cuestión de la responsabilidad de los ministros o el problema, considerado con no menor seriedad, de las prerrogativas reales, son discutidos con pasión durante décadas. Pero detrás de estas cuestiones apenas si se oculta otra cosa que el interés de los políticos, movidos por su ambición y su megalomanía, en sacarse ventaja mutuamente. En 1741, Walpole triunfa sobre sus adversarios merced al siguiente artificio jurídico: logra que el pedido hecho al rey para que se lo destituya por abuso de autoridad se interprete como usurpación de una prerrogativa real. Entonces el Parlamento se decide a exigir, en una *Act of Settlement,* que los ministros asuman sus propias responsabilidades; para ello se establece que los consejeros del rey deben definir y reconocer cuáles han sido sus decisiones; al mismo tiempo se confirma el derecho del Parlamento a acusar a unos de sus miembros (el *«impeachment»).* Pero, en el mejor de los casos, estas ya no son más que oportunas manifestaciones de desconfianza, nacidas del temor a que se instaure una nueva autocracia. A ese tipo de cuestiones pertenece la disputa acerca del derecho tradicional del rey a intervenir en política. Los *tories* ven en el rey una fuente de tranquilidad y de conservadorismo; contra ellos, los *whigs* sostienen la concepción de que debe quedar reservado a la mayoría del Parlamento establecer los objetivos de las políticas interior y exterior. Como ya no temen el absolutismo, los *tories* habrían visto con buenos ojos que, frente a la concepción *whig,* el rey conservase una influencia mayor en los destinos del país. El proyecto de la división de los poderes significa, sin duda, un momento culminante de la actividad parlamentaria. Pero no pasa de ser un proyecto. Si, no obstante, se quiere hablar de un antagonismo ideológico, cabe decir que este no gira en torno del mantenimiento o cambio de las condiciones sociales, sino que es un puro antagonismo de intereses entre el *landed interest* anglicano, orgulloso de las hazañas de sus antepasados y

congregado alrededor del rey según el modelo medieval, y la burguesía banquera y comerciante, dueña de compañías, financieramente fuerte, que aprecia menos la tradición y es más individualista, pero que, al igual que la nobleza, no quisiera cambiar nada. Aun el grupo dirigente de esta burguesía no es más que ana facción de la nobleza, solo que en él se expresa un sector algo más reciente de esta, en el que predomina una concepción menos tradicionalista y más moderna: para el *whig* que ha conseguido su título de nobleza merced a sus negocios y su fortuna, ser noble significa simplemente ser hábil, rico y respetado. Por lo general, los intereses de los *tories* y los de los *whigs* se deslizan de modo paralelo sin estorbarse, pues si unos tienen su raíz en el campo los otros la tienen en la ciudad. La renta de la tierra y la ganancia capitalista se entrecruzan solo en tanto numerosos miembros de la clase superior son al mismo tiempo terratenientes y miembros de empresas capitalistas. Cuando los *whigs,* mediante una hábil explotación de la venalidad electoral de las aldeas, se mantienen en el poder durante medio siglo, desde el advenimiento de la casa de Hannover (1714), prácticamente nada cambia en la situación interna de Inglaterra. Muy lejos está de sus intenciones el promover reformas, como lo demuestra el siguiente ejemplo.

Sin duda uno de los puntos luminosos de la historia inglesa consiste en que de tiempo en tiempo también a la nobleza se le exigió su cuota. Ejemplo de ello fue la tasa territorial, a la que estaban sujetas la *gentry* y la *nobility.* Pero tal impuesto no conservó por mucho tiempo su vigencia y los *whigs* lo dejaron caer en el olvido. ¿Cómo se originó la tasa territorial? Mientras que en 1688 los ingresos anuales del Estado inglés eran de £ 1.700.000, y de ellos se gastaban solo para ejército y flota £ 1.100.000, en 1727 ya encontramos la cifra de £ 5.500.000. Las necesidades de la guerra fueron las principales promotoras de ese incremento. Al comienzo se intentó cubrirlo mediante emisiones, empréstitos que se colocaban entre las compañías comerciales y otras grandes especulaciones financieras. Entretanto, en 1702, la tasa territorial, que databa de 1692, y que cada propietario de bienes raíces estaba obligado a pagar, fue elevada de 2 a 4 chelines por libra esterlina. Y ahora viene el acontecimiento curioso, pero totalmente característico del siglo XVIII. El político que domina durante casi toda la primera mitad de este siglo, el terrateniente y *whig* Walpole, recuerda de repente que la tasa territorial fue establecida como impuesto de emergencia en épocas de guerra; en 1732, por su iniciativa, se la sustituye por el impuesto a la sal, que grava al pueblo. Pero sigue en vigencia la tasa a la malta, que también debe su origen a épocas de guerra y que encarece la cerveza, la bebida del pueblo.

Con todo esto, los ingresos de 1727 se distribuyeron de la siguiente manera: impuestos indirectos al consumo, £ 2.200.000; ingresos aduaneros, que, como aquellos, encarecen en general las mercancías, £ 1.600.000; tasa a la malta, £ 700.000; tasa territorial, solo un millón de libras esterlinas.

Además, durante todo el siglo se mantiene intacto ese fraudulento sistema electoral que concede exagerada representación a las poblaciones pequeñas. Cuando, presionado por la crítica radical, que ha despertado otra vez, el Parlamento decide –bastante tarde, en 1782 y 1786– votar leyes contra el fraude electoral que significan las pequeñas aldeas, tales leyes no rinden fruto alguno, porque –según señala Gneist– no interesan seriamente a los partidos. Gneist afirma que es inútil buscar ideales constitutivos de los partidos. «En la bandera de los *whigs* figuran: mandato parlamentario de siete años, guerra con Francia, política comercial de viejo tipo, *no popery* (es decir, ninguna igualdad de derechos para el catolicismo antiburgués). En la bandera de los *tories*: mandato parlamentario de tres años oposición a la guerra contra Francia así como al arancel aduanero proteccionista y a las limitaciones al comercio, contactos con la fracción católica de Inglaterra y con el partido nacional de Irlanda». Junto a esto, desempeña un gran papel en la actividad parlamentaria de los *whigs* la caza de primas a la exportación y de títulos, cargos y testimonios del favor real. En general, están satisfechos y creen vivir en un régimen mejor que los franceses. Y si bien desde su punto de vista puramente egoísta no se equivocan del todo, se engañan acerca de la esencia de su propia sociedad tanto como aquellos viajeros que introducen en Francia la idea del carácter ejemplar de la constitución inglesa. Pero era necesario que renaciera un nuevo y vigoroso radicalismo antes de que algo pudiera cambiar. Hasta ese momento reina «un silencio de muerte», dice Marcks.[319]

No se errará si se denomina «absolutismo parlamentario» a la forma de gobierno imperante en Inglaterra en el siglo XVIII; y en esa caracterización es preciso poner el acento en el término «absolutismo», pues si se lo considera atendiendo a la cosa misma, es decir, a su contenido social y a su modo de funcionamiento histórico, solo por su forma se distingue del absolutismo francés. El hecho de que la nación permanezca excluida y oprimida en beneficio de dos camarillas que luchan por ganar influencia, pero que en el fondo son reaccionarias por igual, autoriza aun a hablar de un *ancien régime* inglés. En apoyo de esta idea hemos de recurrir a algunas cifras y a una comparación con Francia.

[319] E. Marcks, *Männer und Zeiten* (Hombres y épocas), 1916.

En 1739, de los 537 miembros de la cámara baja solo un tercio, que incluye a los diputados de Londres, había salido vencedor en elecciones «libres», y en ese contexto el concepto «libre» debe entenderse como muy relativo, según hemos indicado. Unos 270 diputados eran nombrados por el gobierno, es decir, por los potentados del oficialismo. El resto de las diputaciones estaba reservado a personas privilegiadas. Ya se ha señalado que, por lo demás, el resultado de las elecciones «libres» dependía de toda clase de corruptelas. Hacia 1760, por ejemplo, una banca en el Parlamento costaba alrededor de £ 500. Todavía en 1789, el Parlamento presentaba la siguiente composición: no menos de 406 lores y latifundistas, entre los cuales hay que contar 50 oficiales; además había 25 comerciantes de Londres, 6 comerciantes de las ciudades de provincia, 35 representantes de la Compañía de las Indias Orientales y 36 juristas, de los cuales la mayor parte procedía, empero, de las corporaciones aristocráticas de esos profesionales. E. Schultze[320] llega a afirmar que, hacia fines del siglo XVIII**,** unas 160 personas podían disponer de la distribución de la mayoría de las bancas en la cámara baja. Era raro en extremo que aparecieran en el Parlamento opositores dotados de firmeza de carácter. En este sentido, es interesante una observación de Gneist:

> «El abandono, la pobreza y la desmoralización [acumulaban] de tal manera dificultades a cualquier reforma social en el pesado edificio de la constitución parlamentaria, que los más eminentes estadistas del siglo XVIII eran, en Inglaterra, casi tan francos admiradores del absolutismo ilustrado como las, clases cultas eran, en Europa continental, admiradoras de la constitución inglesa».[321]

Como en Francia, los representantes de la oposición burguesa se encuentran fuera del gobierno. Excluidos del Parlamento, defienden sus doctrinas progresistas, por lo común de cuño iusnaturalista, en escritos en los que se fustiga la traición del Parlamento a los derechos del pueblo, presuntamente arraigados en el *Common Law.* Hombres como Priestley, Price, Jebb, Cartwright, se encargan de esta tarea, por cierto no inofensiva. Cuando el periodista radical Wilkes fue elegido miembro del Parlamento, este simplemente lo expulsó. Cuando en la década de 1770 arrecia el radicalismo, se recurre al método de alimentar, mediante cabildeos parlamentarios, las esperanzas de que se cumplirán los deseos de reformas, particularmente de carácter electoral. Pero al estallar la Revolución Francesa se arroja también

[320] E. Schultze, *Die politische Bildung in England,* (Gehe-Vorträge, 6. Bd.) (La cultura política en Inglaterra [Conferencia de la sociedad *Gehe,* vol. VI]).
[321] R. Gneist, *op. cit.*

esta máscara y se aduce el presunto peligro de subversión para negarse a cualquier reforma. Pitt el joven, que antes había sido lo suficientemente discreto como para admitir que la vida política estaba corrompida, propone sus débiles planes de reforma y vira a menudo hacia la reacción, junto con el antiguo liberal Burke y con Fox, quien, en todo caso, muestra ciertos reparos. ¿Qué resulta de comparar a Francia con Inglaterra? En primer lugar cabe decir que también en Francia las clases superiores –la nobleza y la burguesía financiera, en parte ennoblecida, terrateniente, y cuya dirección política eran los tribunales supremos, los «parlamentos»– disputan por influir sobre la sociedad. El *ancien régime,* cuando se lo considera en todas sus condiciones internas, de ninguna manera es ese fenómeno monárquico-feudal inmóvil, tal como siguen representándoselo muchos hombres cultos. Lo único que, en el siglo XVIII, distingue de manera llamativa el neofeudalismo francés del inglés es su modo desembozado de manifestarse: Francia carece del pasado anti-absolutista merced al cual Inglaterra se halla en condiciones de encubrir el mismo contenido social-reaccionario de su época neofeudal –solo distinto en matices a causa del más fuerte desarrollo experimentado por la burguesía inglesa– con el velo hipócrita de una forma de organización constitucional y «liberal». Consideremos primero las ciudades. Sin duda, la situación de las ciudades francesas es mala en el siglo XVIII y sus libertades están muy coartadas. Ya bajo Luis XIV se les quita, mediante las ordenanzas de 1692 y 1712, el derecho de elegir por sí mismas a sus magistrados. El Estado vende los cargos así vacantes al mejor postor; se los puede adquirir a perpetuidad. En lo sucesivo, el Estado hace un negocio devolviendo a las ciudades el antiguo derecho de elección comunal a cambio de fuertes sumas de dinero; tiempo después vuelve a quitárselo y reinicia la venta de los cargos. Estos tienen importancia subalterna, pues la administración municipal, lo mismo que las, finanzas de las ciudades, están controladas con la mayor severidad por los funcionarios de la corona: los *baillis, sénéschaux, prévôts* e *intendants.* Por ejemplo, en materia impositiva, de obras públicas y de cualquier otro tipo de gastos se necesitaba de la autorización del funcionario real. Las antiguas constituciones de las ciudades que, si bien oligárquicas, otrora habían sido autónomas, desaparecen por completo, y lo que en el siglo XVIII queda de las épocas pasadas es una competencia en extremo limitada en materia comercial y policial. A pesar de todo esto, tal falta de libertad de la administración urbana de ninguna manera significa la aniquilación completa de toda independencia. Por el contrario, los magistrados establecidos en la ciudad llevan a cabo la parte más grande y más difícil de los trabajos técnicos de administración; los resultados de estos se presentan a los funcionarios del

Estado para que los acepten o rechacen. Aquellos magistrados son quienes hacen las propuestas a los intendentes cuando se trata de impuestos y obras públicas y cuidan de obtener autorización para los aumentos de los primeros.

Por cierto que no cabe sobrestimar esa circunstancia. Pero su importancia no fue menor que la que tuvo la autonomía administrativa de las ciudades inglesas, sobrestimada sin medida, y de cuya superioridad sería lícito hablar solo si se pudieran exhibir resultados considerablemente mejores para el desarrollo social y los intereses del vecindario. Sabemos qué ocurría en realidad con aquella autonomía administrativa. En Inglaterra, las oligarquías urbanas, estrechas y totalmente corrompidas, cumplían sus funciones al servicio de la reacción neo-feudal de una manera tan consumada como lo hacían los funcionarios reales en Francia. El recurso no era la corrupción de la vida pública mediante la granjeria de los funcionarios, sino la corrupción directa en el propio terreno de la autonomía administrativa. El resultado final era el mismo aquí y allá: despojar a las grandes masas –la burguesía y las demás clases– del poder político, mediante la concentración de la autoridad en manos de una camarilla feudalizada en cuanto a su concepción del mundo, hostil al pueblo en lo social, rapaz y reaccionaria en lo político, y sometida, en las pequeñas ciudades, a una dependencia directa respecto de la nobleza. La injerencia directa de la nobleza establecida en los alrededores de la ciudad era tan frecuente como el método indirecto que consistía en ejercer influencia mediante el cohecho o en nombrar como miembros del cuerpo electoral a terratenientes no establecidos en la ciudad y, en el más estrecho círculo de la administración de esta, en la designación de los *freemen* dispuestos a colaborar con la nobleza. Las oligarquías que simpatizan con la nobleza están más seguras si limitan al máximo posible el número de los *freemen,* es decir, de los miembros de aquel estrato que, por su posición social, tiende de todos modos a dar preferencia a sus intereses egoístas, defendidos por las oligarquías, sobre los intereses generales. Cifras como la doceava parte de quienes pagan impuestos a la propiedad –es decir, los habitantes de mejor posición económica– en una ciudad, o un habitante cada cincuenta en otra ciudad, y uno cada setenta en una tercera ciudad, nos permiten formarnos un concepto de la verdadera naturaleza de esa presunta autonomía administrativa. Con fines comparativos digamos que aun después de la primera reforma electoral auténtica, la de 1832, solo la veinticuatroava parte de la población tuvo derecho al voto. A esto hay que agregar la abismal depravación, el desmedido deseo de enriquecerse y la total carencia de interés respecto del bienestar del pueblo, cualidades que permiten a las

autoridades urbanas convertirse en fácil juguete de la nobleza o de corruptos financistas. Considerando tales circunstancias, hay que preguntarse si en rigor la dominación, por cierto condenable, de los funcionarios absolutistas no tuvo en Francia por lo menos esta virtud, a saber: en una época en que las fuerzas realmente progresistas carecían de toda influencia sobre la administración y el gobierno, solo la presencia de órganos de control podía contrarrestar hasta cierto punto las tendencias a la inmoralidad en la administración de las ciudades. No se debió a la autonomía administrativa ni a ninguna otra institución «liberal» del Estado inglés el hecho de que se dejase a las actividades económicas una libertad mayor que aquella de que gozaban en la mercantilista Francia; la causa de ello fue, simplemente, la existencia de un sustrato económico más vigoroso en Inglaterra; y cuando nos encontramos con que ese país se distinguía de Francia por la forma de su constitución –aunque en modo alguno por el contenido– también tienen su parte en ello las victoriosas revoluciones del pasado, pero en ningún caso la autonomía administrativa.

Una comparación entre Inglaterra y Francia respecto de las comunas rurales habla todavía menos a favor de la situación inglesa. A. Wahl exagera sin duda cuando emite el siguiente juicio sobre la descripción de las condiciones inglesas hecha por Voltaire: «No reconoció o silenció el hecho de que el poder habitual del terrateniente frente al Estado y a la población era mucho mayor en Inglaterra que en Francia».[322] Pero es indudable que la diferencia no era tan grande como los admiradores de Inglaterra siguen creyendo hasta el día de hoy. (Hay buenas razones para suponer que a diferencia de Voltaire muchos de los historiadores «democráticos» del presente no desconocen la verdad: la callan). De hecho, en lo económico Inglaterra estaba algo adelantada respecto del continente –con excepción de Holanda– desde la primera mitad del siglo XVII; en lo político lo estaba desde la revolución puritana, cuyos efectos no se habían esfumado. Pero esta ventaja todavía no era suficiente para impedir la dominación de la nobleza. Solo le estampó una figura distinta en lo exterior. De todas maneras, Wahl se acerca a la verdad, pues la dominación ilimitada del juez de paz, que ya hemos descripto en detalle, apenas si era menos abrumadora que la ejercida por los funcionarios del Estado francés. Por otra parte, también las comunas rurales francesas poseían sus derechos ilusorios y sus libertades aparentes. Tenían su *assemblée générale*, de la cual podían participar todos los miembros de la parroquia;

[322] A. Wahl, *Vorgeschichte der französiscben Revolution* (Prehistoria de la Revolución Francesa), 1905.

celebraban sus «libres» deliberaciones acerca de los asuntos del municipio: discutían sobre la asistencia pública, aconsejaban sobre el mantenimiento de las escuelas, la designación del maestro, del sacristán, del pastor, del recaudador de la *taille,* todos los cuales eran elegidos entre los participantes de la asamblea; tampoco faltaba un jefe nominal del municipio. Solo que –de modo muy semejante a como sucedía en Inglaterra, donde la opinión de los grandes señores seguía siendo decisiva en todo sentido– el resultado era, en último término, que por el camino del «acuerdo amistoso» los deseos del párroco y del intendente obtenían el asentimiento de las comunas. Es de conocimiento universal que la condición económica del campesino francés del siglo XVIII había empeorado mucho. Menos conocido es el hecho, públicamente denunciado por Trevelyan, de que el poder de los terratenientes siguió creciendo siempre más en Inglaterra «en vez de permitir una mejor distribución de la propiedad y una más amplia autonomía administrativa de la aldea».[323]Por consiguiente, Inglaterra en modo alguno es ese clásico país de la libertad popular como pretenden presentarla muchos historiadores debido a sus instituciones formales: la administración autónoma y el parlamentarismo. Pero se ha hecho clásica en otro sentido: es el primer país que ha mostrado al mundo el modo en que una forma constitucional democrática es compatible con un contenido no-democrático, con lo cual se ha convertido en modelo de todos los Estados democrático-burgueses hasta la más reciente actualidad. Aquí reside todo el secreto de la enorme veneración que manifiestan por Inglaterra aquellos ideólogos cuya mayor preocupación consiste en rodear de la manera más eficaz posible (y esto quiere decir: tan exitosa como la que el destino deparó a los ingleses) con una envoltura democrático-popular el carácter de clase de la sociedad burguesa. Por eso, en una época en que en Inglaterra la fuerza del absolutismo aparecía exteriormente quebrantada y el mundo –en especial Francia, que gemía bajo un «efectivo» absolutismo– contemplaba embelesado la «libertad» inglesa, pudo ocurrir que el azote más espantoso de la población campesina, el proceso conocido en Inglaterra con el nombre de *«enclosures»* (cercamientos de tierras), cobrase proporciones que nunca había tenido antes. Los *enclosures* representan la forma más brutal de despojo al campesinado que conoce la historia de Europa, quizá con la única excepción de Prusia. Pero también en esto se pone cuidado en mantener la forma democrática. He aquí el procedimiento adoptado por la nobleza para expropiar a los campesinos: las comunas elevan al Parlamento propuestas (es decir, lo hacen la nobleza y los jueces de paz), que este luego convierte en leyes. Este tipo de coordinación

[323] M. G. Trevelyan, *Geschichte Englands* (Historia de Inglaterra), 1936.

entre las comunas y el Parlamento en la actividad legislativa del Estado lleva el nombre de *private bill.* Ya en la primera mitad del siglo XVIII llegan al Parlamento propuestas de cercamiento de tierras comunales. El proyecto de ley es votado por ambas cámaras sin mayores deliberaciones.[324] Con el éxito crece el apetito y bajo Jorge III ya se cuentan 3.554 leyes de cercado, y no menos de 5.686.400 acres se han convertido, al terminar su reinado, en tierras cercadas. En su mayoría habían sido arrebatadas a campesinos pobres y anexadas a los fundos de los ricos. Junto con los *enclosures* se realizan los llamados *encrossings,* esto es, la fusión de varios pequeños terrazgos en un gran establecimiento. «Todos los informes concuerdan también en señalar que principalmente fueron desalojadas las gentes humildes y más ínfimas».[325] Como ocurre con todas las actividades de la clase dominante, estas medidas se hacen pasar por favorables a la economía del pueblo, lo cual implica equiparar esta con el enriquecimiento personal. La argumentación con que se pretende demostrarlo no es concluyente; lo prueba el simple hecho de que la revolución burguesa pudo realizar sin gran esfuerzo la reforma agraria, que sí demostró favorecer realmente la economía del pueblo. Exactamente igual que en los siglos XV y XVI, en el siglo XVIII la liquidación de los asentamientos campesinos consistió en el desalojo de la población y en el arrasamiento de sus viviendas, de modo tal que, al final del proceso, donde otrora había crecido una aldea populosa solo quedaban algunos pastores cuya vida transcurría penosamente. Las mejores tierras de labranza se transformaron en tierras de pastoreo. Al comienzo «sólo» se intentó realmente una expropiación de la tierra comunal, que se efectuó con el pretexto de distribuirla en forma justa. Pero ello no paró allí. La tierra comunal tenía la mayor importancia para la construcción de las casas de los pobres, para que estos se proveyeran de madera y leña para la cría de sus ganados y el suministro de abonos. Al parcelarla se debilitó tanto la fuerza económica de los campesinos que gran parte de ellos se vieron obligados a vender y abandonar sus parcelas.

> «Pero para la gran masa de los aldeanos y de quienes habitaban en las lindes de la tierra comunal, su cercamiento significaba, lisa y llanamente, la destrucción de sus economías (...) Amigos no tenían, sino enemigos enconados; no podían defender sus intereses ante el Parlamento; luego: no recibieron nada. En su mayoría fueron desa-

[324] *Cf*. W. Michael, *Die englische Geschichte des 18. Jahrhunderts* (La historia de inglaterra en el siglo XVIII), 1896

[325] W. Hasbach, *Die englischen Lohnarbeiter in den letzten hundert Jahren und die Einhegungen* (Los jornaleros ingleses en los últimos cien años y el cercado de los cotos de caza), 1894.

> lojados, y sus chozas demolidas; sus parcelas de labranza, cuando ellos habían cultivado una parte de la dehesa comunal, fueron incorporadas a las tierras de pastoreo».[326]

Una estadística de 1768, que consigna el número de cercamientos realizados desde 1745, nos alecciona acerca de la «justicia» que presidió la distribución de las tierras comunales. De 614.800 acres, los pobres recibieron 2.223 o sea 1/276. En nada modificó esta situación una ley protectora promulgada mucho después, y que apenas contenía el consejo, formulado en términos generales, de que se procurara observar una actitud más humana. El enorme aumento en los precios de los comestibles –en parte elevados de manera artificial por los terratenientes– empeoró aún más las condiciones de vida de las masas rurales; la mayoría de los campesinos no poseían tierra suficiente para cultivar papas y verduras en la cantidad que les habría permitido subvenir a sus necesidades. Si se compara la actitud del Parlamento inglés frente a la liquidación de los asentamientos campesinos con la adoptada por los Tudor, que debieron enfrentar un problema casi idéntico, se reconoce todo el papel reaccionario que aquel desempeñó en el siglo XVIII. Ya Enrique VII había procurado que se prorrogasen los contratos de arrendamientos y se suavizase la presión de los terratenientes. Ciertamente no lo hizo porque sintiera especial simpatía hacia los campesinos, sino porque era inteligente y, ante todo, porque la nobleza ya no poseía en el Estado el mismo poder de que había gozado en la era «parlamentaria». También los reyes posteriores de la dinastía Tudor intentaron poner término a la expulsión de los campesinos. Numerosos decretos y leyes se dictaron y múltiples comisiones se constituyeron en el período que va desde fines del siglo XV hasta la Revolución. Bajo Eduardo VI, según señala Tawney,[327] la nobleza mostró gran descontento a causa de la vigorosa protección que las leyes prestaron a los campesinos amenazados por los cercamientos. Por el contrario, en el siglo XVIII la nobleza no está descontenta con el Parlamento. El aparato de la autonomía administrativa funciona de manera irreprochable al servicio de los intereses de los sectores dominantes. La posición preferencial que la nobleza ocupa en él induce a Tocqueville a equiparar directamente a Inglaterra con Prusia y Austria.

[326] W. Hasbach, *op. cit.*

[327] R. H. Tawney, *Religión und Frühkapitalismus,* *** 1946.

> «Mientras que en Francia el funcionario del Estado ejerce el dominio sobre los campesinos en favor de la nobleza, en Inglaterra, Prusia y Austria, propiedad de la tierra y dominación sobre los campesinos eran todavía conceptos inseparables».[328]

Marx, quien no usa el lenguaje a fin de encubrir los hechos, llama a los *enclosures* del siglo XVIII, con todo acierto, la «forma parlamentaria del robo».[329] Y podríamos precisar: del robo feudal. En efecto, la sociedad inglesa del siglo XVIII era todavía tan feudal como la francesa, con las limitaciones ya citadas, que empero regían asimismo en Francia. Ha sido injusto que no se emplease hasta el día de hoy la denominación *«ancien régime*» también respecto de Inglaterra.

«Ancien régime»: eso es lo que percibimos en cada fibra de la sociedad inglesa. Lo mismo que en Francia, a la forma de vida fastuosa, frivola e inmoral de las clases dominantes corresponde, en Inglaterra, el pauperismo del pueblo. Al igual que en Francia, también en Inglaterra un aspecto social muy acusado es la opresión personal que el campesinado tiene que sufrir por parte de la clase terrateniente; allá esta presión se ejerce con el auxilio de los funcionarios; aquí, con ayuda de los jueces de paz. Cierto es que la forma de explotación económica del campesino presenta en Francia un aspecto distinto del de Inglaterra. En Francia, los tributos propiamente feudales todavía están muy difundidos; en Inglaterra su falta se compensa, empero, por una explotación indirecta acrecentada, por primas a la exportación de cereales –una forma de explotación de las finanzas por parte de la nobleza–, por incrementos en la tasa de los arriendos, por la presión sobre los salarios, por los gravámenes crecientes y el alza de precios de los productos agrícolas.[330] Los impuestos que gravan a las grandes masas son, en esta época, la continuación de los gravámenes feudales, claro que en otra forma, adaptada a la economía financiera; en efecto, al igual que en Francia, los dineros del Estado afluyen, de manera directa o por vías indirectas, hacia esa camarilla de nobles que constituye una suerte de apéndice parasitario del Estado. Los jueces de paz, que no cobran sueldo y, en apariencia, ejercen el cargo con total desinterés, se indemnizan tanto como los innumerables beneficiarios de sinecuras, de cargos reales y de pensiones; como los poseedores de numerosos cargos estatales, grandes y pequeños, creados en muchos casos por razones de protección y de soborno; como los oficiales de la flota y del

[328] A. de Tocqueville, *Das alte Staatswesen und die Revolution,* *** 1857.
[329] K. Marx, *Das Kapital,* *** 1947, vol. I, pág. 763
[330] *Cf*. W. Hasbach, *op. cit.*

ejército y como los funcionarios de la administración colonial, básicamente preocupados por enriquecerse. La clase dominante de Inglaterra vivía del tesoro público, y no de manera diferente de la nobleza cortesana de Francia, tan vilipendiada por ese motivo. La reacción feudal de la Contrarreforma, nuevamente vencedora en las querellas de las fuerzas medievales con las modernas, en modo alguno se detuvo a las puertas de Inglaterra; más bien halló en este país una figura propia mediante la adaptación de sus principios a las particularidades nacionales que habían ido surgiendo a lo largo de la historia y a un desarrollo económico más avanzado. Pero, tal como ocurría en Francia, también en Inglaterra todas las instituciones importantes del Estado estaban puestas al servicio de la dominación de la nobleza.

A manera de complemento consideremos el tema de la milicia; acerca de esta, Gasser[331] quiere hacernos creer que siguió siendo un medio de autodefensa en manos del pueblo. Gneist [332] refuta el lugar común según el cual habría existido una milicia popular cuando menciona las «reservas» de la clase dominante (por los demás, él es un admirador de esa institución). Se trataba de «concentrar todo el poder político en una clase esencialmente homogénea», razón por la cual «el poder militar quedó reservado para la clase dominante, ante todo merced a la formación de la milicia rural, sujeta a comisarios administrativos que gozaban de rentas de origen agrario de £ 200 y a un cuerpo de oficiales cuyas rentas iban de £ 500 a £ 1000». De tal modo también el poder físico permanecía indiviso en manos de la clase dominante. También la oposición intelectual se encontraba inerme, quizás aún más que en Francia, lo cual se aplica, en especial, a la prensa.[333]

En lo que se refiere a la crítica filosófico-social e iusnaturalista, es necesario decir que en Francia alcanzó a círculos más vastos y tendió más a difundir ideas propias de la Ilustración; en cuanto al modo de funcionamiento de la Iglesia, era aproximadamente el mismo en ambos países. Brentano dice respecto de Inglaterra: «Los clérigos aparecieron como los alguaciles espirituales del latifundio».[334]Marx comprueba, todavía en el siglo XIX, que «circunstancias históricas especiales pueden haber impedido en otros países el desarrollo clásico de la forma burguesa de gobierno, tal como se dio en Francia, y permitido que los grandes organismos centrales del Estado tuvieran

[331] A. Gasser, *Geschichte der Freiheit und der Demokratie* (Historia de la libertad y de la democracia), 1930.
[332] R. Gneist, *Geschichte und heutige Gestalt des Selfgovernment* (Historia y configuración actual del *selfgovernment),* 1863.
[333] *Cf*. A. Wahl, *op. cit.*
[334] L. Brentano, *Erbrechtspolitik* (Política sucesoria), 1899.

su complemento, como en Inglaterra, en corruptas asambleas parroquiales (*vestries*), en concejos urbanos dispuestos a aceptar cualquier tramoya financiera y en furibundos administradores de pobres en las ciudades, así como en juzgados de paz, de hecho hereditarios, en el campo».[335]

Después de considerar casi todos los aspectos de la vida social de la nación inglesa hasta el siglo XVIII, debemos volver ahora, una vez más, a esa forma jurídica que –según la conciben muchos historiadores– habría obedecido siempre a un principio liberal inmutable a pesar de los desarrollos externos: el *Common Law.* Es indiscutible que las formas jurídicas de la vida política, arraigadas en el *Common Law,* y que llegaron a ser el principio regulador de aquella –desde la lucha, singular en la historia moderna, de las clases aliadas contra el absolutismo nacido de la conquista normanda–, nunca fueron obstáculo para que la sociedad se desarrollase de acuerdo con su legalidad interna. La idea jurídica del *Common Law* solo proporcionó una de esas envolturas ideológicas con que la historia inglesa gustaba revestirse, así como el tribuno de la Revolución Francesa gustaba de hacerlo con la fraseología de la antigua Roma. Pero si es preciso no confundir fraseología con intención, tampoco hay que tomar la envoltura jurídica por el contenido, o la máscara por la verdad, y de tal modo sucumbir a la ilusión de que la historia de las extravagancias ideológicas es la historia de la vida real. Si se necesita una prueba de que el *Common Law* siempre se adaptó a la relación de clases imperantes en la época respectiva, no se podrá aducir ninguna mejor que aquella que muchos historiadores suelen citar para probar lo contrario, es decir, para demostrar el carácter autónomo del *Common Law* como fuerza configuradora de la historia en sentido liberal. Se afirma que los cuatro grandes documentos de la «libertad popular» inglesa han sido puras emanaciones del *Common Law.* Pero, de antemano, respecto de tres de ellos consta que fueron resultados de movimientos revolucionarios. Para pactar la *Carta Magna* de 1215 se necesitaron dos revoluciones; la *Petition of rights* de 1628 tuvo su origen en un agudo conflicto entre Buckingham y el rey, por un lado, y el Parlamento, por otro; el *Bill of rights* de 1689, que quitó al rey el derecho de dictar leyes por sí mismo o de dispensar de su cumplimiento, fue el resultado del movimiento de 1688. Resta el *Habeas corpus act* de 1679. Gasser se apoya en él y afirma que este documento, en su opinión de extrema importancia, tuvo por causa única la buena inteligencia de la clase dominante:

[335] *Ueber den Bürgerkrieg in Frankreich, **** en K. Marx y F. Engels, *Werke,* vol. XVII, pág. 341.

> «El *Habeas corpus act* británico prueba cuán falso es considerar que las libertades individuales introducidas en los tiempos modernos sean la obra unilateral de la Ilustración y de las "ideas de 1789"; en efecto, la citada ley, que protege a todo ciudadano de los arrestos arbitrarios, data, como se sabe, de 1679».

Así, otras veces se trataría del sentido jurídico del pueblo inglés, producido por la autonomía administrativa y compendiado en el *Common Law,* el *Habeas corpus act* habría emanado de dicho sentido jurídico. Hemos visto qué ocurría con la autonomía administrativa; pero también el *Common Law* muestra su dependencia respecto de las relaciones de clase vigentes, puesto que no pudo impedir que el *Habeas corpus act* beneficiase con exclusividad a los poderosos.

> «Tengo la sospecha –dice Rogers–[336] de que el *Habeas corpus act* y otras garantías de libertad rigieron mucho más para los ricos y los nobles que para los trabajadores pobres, y que los campesinos y artesanos apelaron a ellas en vano».

Pero, ¿cuáles pueden haber sido las razones que determinaron la promulgación de este documento? La respuesta no es difícil. Ante todo, no hay que olvidar que la seguridad frente a los arrestos arbitrarios no fue dada por las clases dominantes al pueblo, sino por el rey a las clases dominantes, es decir, a las clases cuya fuerza había impedido desde siempre a la monarquía inglesa implantar un absolutismo ilimitado. Por consiguiente, el *Habeas Corpus act* fue desde el principio una concesión hacha a las clases superiores. A Gasser le quedaría reservado ser el primero en convertir esta ley en un documento de la universal «libertad del individuo». Hatschek[337] observa que el *Habeas corpus act* no fue lo que se pretende, sino una concesión que debía encubrir otras cosas, como el constitucionalismo aparente, el cercenamiento de las libertades urbanas y de sus administraciones autónomas, el retaceo del derecho de petición, etc. También cooperó, y no en último término, el propósito de Jacobo de conceder cierta protección a los *dissenters* católicos, con quienes simpatizaba, y a fin de conseguir en ellos aliados para su causa.

[336] T. Rogers, *Geschichte der englischen Arbeit* (Historia del trabajo en Inglaterra), 1906-1911; *cf*. también H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus* (Bases del liberalismo económico), 1912

[337] J. Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte* (Historia constitucional inglesa), 1913.

En ninguna parte el *Common Law* fue capaz de garantizar por sí mismo libertad alguna. Afirmarlo tiene tan poco fundamento como ese otro aserto según el cual el derecho romano, adoptado en la versión de Justiniano por los Estados de Europa central, y que como consecuencia de su estricta distinción entre el *jus publicum* y el *jus privatum* concede al monarca un papel predominante, sería el culpable de la aparición del concepto de la omnipotencia del soberano en los territorios alemanes.[338] Inglaterra prueba que el proceso fue el inverso: la preeminencia de que en efecto gozaba la monarquía proporcionó más bien su validez al derecho romano. No es casual que este, ya introducido en Inglaterra desde el siglo XIII, vuelva más tarde a perder pie, y que habiendo alcanzado cierta vigencia bajo los Tudor (como hemos mostrado en el capítulo anterior) no pudiera sobrevivir junto al *Common Law.* Si la aceptación inicial del derecho romano estuvo condicionada por la necesidad de dar al absolutismo su correspondiente fundamento jurídico, al caer derrotado el poder estatal absoluto se restauró aquel sistema jurídico que por una parte desconocía la separación, «peligrosa» para la libertad de la nobleza, de las funciones jurídicas en públicas y privadas, y por la otra respondía perfectamente, en cuanto derecho feudal tradicional, a la estructura social del feudalismo anárquico victorioso. En vastos círculos el *Common Law* gozó de un reconocimiento indiscutido; esto se debió, no solo a su carácter antiabsolutista, sino también a su carácter indeterminado, que permitía idealizarlo o interpretarlo a la manera iusnaturalista, según se quisiera. Puesto que el derecho romano, con su formulación estricta, no permitía tal idealización ni tal distorsión según las necesidades respectivas de esta o de aquella clase, permaneció separado del derecho natural, que por eso en el continente siguió su propio camino. Qué transfiguración idealista era capaz de sufrir el *Common Law* lo muestra la gran obra jurídica de su sagaz intérprete Blackstone (1723-1780). También esta obra ha contribuido no poco a difundir la opinión según la cual la adopción del derecho romano fue para Inglaterra una desgracia. Con esto no solo se olvida que bajo los Tudor fue una dicha sino también que tal desgracia no fue evitada por el *Common Law* sino por las repetidas revoluciones. Por lo demás, hay que preguntarse en qué fue el pueblo inglés más feliz que otros pueblos.

[338] *Cf*. J. Redlich, *op. cit.*

Ni el *Common Law* ni el *Habeas corpus act* trajeron a Inglaterra las «libertades individuales»; muy otros fueron los factores que las conquistaron por fin. Precisamente el destino del *Habeas corpus act* demuestra cuan pocos obstáculos jurídicos, cualquiera que fuese su tipo, respetaban las clases dominantes cuando se trataba de proteger el ordenamiento tradicional de las clases. Ya entre 1688 y 1723 el *Habeas corpus act* había sido derogado siete veces. Cuando la sociedad inglesa alcanzó un desarrollo tal que las clases oprimidas política y jurídicamente pudieron proclamar sus aspiraciones a una mayor igualdad, el *Habeas corpus act,* susceptible ahora de utilización por parte de las nuevas fuerzas, se convirtió de hecho en un instrumento del progreso; o dicho con más precisión: amenazó con convertirse en tal. Llama la atención que en 1794, a propuesta de Pitt el joven, fuera suspendida justo en el instante en que las «ideas de 1789», tan poco estimadas por Gasser, afluían a Inglaterra y hacían vacilar la antigua y corrompida sociedad. Esta suspensión duró hasta 1802. Lo mismo ocurrió entre 1817 y 1818; a ello siguieron las tristemente célebres leyes de excepción de 1819. La razón por la cual el pueblo inglés estaba dispuesto a recoger las ideas de la Revolución Francesa residía en el cambio que la sociedad inglesa había experimentado entretanto por virtud de las revoluciones técnicas. Merced a ellas, el estrato medio de la burguesía había alcanzado nueva significación, reconquistando la auto-conciencia perdida tras el triunfo de la reacción en el siglo XVII. De hecho, la revolución industrial y el nuevo despertar del radicalismo burgués coinciden aproximadamente en el tiempo. Ya en 1738 se había logrado perfeccionar el trabajo del algodón mediante la filatura por rodillos. Nuevos hitos fueron la invención de la *Spinning Jenny* por Hargreave en 1767, y del telar mecánico por Atkwright al año siguiente. Pero tales inventos no son más que síntomas de un ascenso económico iniciado mucho tiempo atrás, y al que era inherente el impulso hacia la racionalización técnica. En la burguesía se observan indicios de inquietud política. En la primera mitad del siglo XVIII el radicalismo burgués sólo se había expresado en la literatura; y lo había hecho en la forma de un manso optimismo o como glorificación de la libertad de los pueblos en estado de naturaleza, etc. Ahora adopta formas en extremo revolucionarias. Las célebres 69 cartas de Junius, escritas por sir Philipp Francis entre 1769 y 1772, introducen la nueva época. Su crítica, despiadada, causa enorme sensación. Junto con Francis, Wilkes lucha por la libertad en la expresión de las ideas, por la libertad de prensa y por la publicación de los debates del Parlamento. Por entonces, libertad de prensa y de opinión son cosas tan desconocidas en Inglaterra como en Francia. La censura, instaurada durante la Restauración, pervive casi sin cambios. El manejo más mesurado de la

cámara –hasta entonces arbitraria– que ocasionan las cartas de Junius tiene poca importancia práctica, pues apenas si se modifica algo en cuanto a la represión de la prensa opositora. Mientras tanto la técnica ha hecho nuevos progresos. En 1779 Crompton mejora el telar mecánico, y en 1785 Watt inventa la máquina de vapor, lo que hace que la industria textil se independice de la energía hidráulica. El proletariado industrial, que aumenta con rapidez, apoya el radicalismo de la burguesía, unido a la pequeña burguesía. También la reacción busca aliados. Supone encontrarlos en la parte católica de la nación. El intento de suavizar las estrictas leyes contra los católicos, so pretexto de otorgar una libertad mayor, excita la desconfianza del pueblo radicalizado por la Ilustración burguesa. Se recuerda que ya Jacobo II había querido utilizar el mismo pretexto para emancipar oficialmente a la reacción católica. «*No popery*» significa tanto como «no a la reacción». En 1780 el pueblo sostiene una batalla de casi seis días contra las tropas, a causa de la ya citada confabulación del gobierno. Los intentos de impedir la difusión del movimiento radical se intensifican hasta adoptar medidas represivas que no son menos «absolutistas» que las de cualquier otro lugar. A pesar de ello, la oposición revolucionaria sabe cómo eludir las leyes, las prohibiciones de asociación y de reunión, las medidas tomadas contra la prensa y contra el derecho a peticionar. En 1779 la presión de la opinión pública obtiene el suavizamiento de restricciones al derecho de peticionar libremente; pero este éxito queda bastante compensado con la intensificación de la práctica consistente en obstaculizar la aparición de los diarios del pueblo exigiendo el pago de derechos de timbre. Es notable que todavía hacia mediados del siglo XIX no se hubiera derogado el derecho de timbres. Se había reconocido que la prensa puede ser más peligrosa que el derecho electoral. (Aún hoy los partidos radicales del movimiento obrero tienen que librar una continua y dura lucha para mantener sus órganos periodísticos.) En parte, la propaganda oral sustituye a la prensa de la que se carece. Esta propaganda acoge las noticias e instrucciones de los numerosos clubes establecidos según el modelo francés, clubes en parte secretos y en parte abiertos. Estos alcanzan especial significación por el hecho de que se arrogan el derecho de deliberar y decidir cuestiones hasta entonces reservadas al Parlamento. La reacción responde con la amenaza legal: duros castigos y severas medidas represivas. Precisamente esta actitud del gobierno incita a una enérgica actividad revolucionaria, en lo cual los acontecimientos de Francia actúan encendiendo los ánimos. Por doquier se despiertan secretas simpatías hacia la gran Revolución. Un bien organizado cuadro dirigente, de credo marcadamente revolucionario, vuelca sobre el país una inmensa ola de escritos radicales.

Durante este período de auge del radicalismo se produce la suspensión del *Habeas corpus act.* La reacción pierde la cabeza. En un ruidoso proceso, el fiscal de Pitt, John Scott, incrimina al zapatero Thomas Hardy por propagar la idea de un «gobierno representativo», a causa de lo cual sería culpable de alta traición. Como siempre, los funcionarios de la administración autónoma se avienen a prestar su apoyo a quienes gobiernan. Los jueces de paz reciben un poder casi ilimitado. Tienen derecho a disolver asambleas «tumultuosas» a discreción, y a perseguir por tenencia ilegal de armas. En 1799 se dictan duras leyes contra las asociaciones. Durante la guerra contra Francia amaina el movimiento radical para volver a irrumpir después de 1815. El motivo inmediato lo constituyen ahora las malas cosechas y las crisis de la industria. Las nuevas medidas del gobierno contra la actividad de propaganda y las asambleas radicales son las tristemente célebres leyes de destierro y deportación de 1819, que han recibido el nombre de *Six acts.* Sin embargo, no se puede poner diques al movimiento de las masas. «Pero la actitud de las clases propietarias no deja duda alguna acerca de esto: han decidido mantener su situación con todos los medios del poder estatal». Así se expresa Gneist, el maestro de Gasser. El proletariado, que junto con la pequeña burguesía y la burguesía radical combate por el derecho universal e igualitario al voto, se organiza en el poderoso movimiento del cartismo, que hacia la década de 1820 entra en su estadio más radical. Debido al pánico que en las filas de la reacción europea causan la Revolución de Julio ocurrida en Francia y la revolución belga de 1830, en momentos en que se está considerando una reforma electoral cae el ministerio Wellington, rígidamente reaccionario, y se da por fin el primer paso para democratizar la constitución. En todo caso, sigue siendo extraño que la ruptura con el pasado no se hubiera obtenido ya antes mediante un alzamiento general. La falta de una revolución abierta se explica, sin embargo, por tres factores: el temor que la burguesía siente por el proletariado industrial no permite que la propaganda radical burguesa exceda de ciertos límites; la insondable miseria del proletariado tiene un efecto enervante sobre su energía; pero el obstáculo mayor fueron los veinte años de guerra, que dieron abundantes motivos a la propaganda patriótica y militar así como a la dictadura reaccionaria de Pitt, quien, por lo demás, obtuvo el apoyo de la mayoría de los *whigs.*

En todo caso, el movimiento radical no dejó de surtir efecto. La reforma electoral de 1832 fue su primer resultado práctico de importancia; para esto hubo que romper, todavía en 1831, la terca resistencia de la cámara alta mediante un movimiento popular revolucionario que tuvo por teatro sobre

todo a Bristol y Manchester. El traductor y editor de Carlyle, Fischer, refiere lo siguiente:

> «El período de los terremotos políticos y sociales en Europa (1789 a 1848) en modo alguno pasó por Inglaterra sin dejar huellas, como podría parecerle al lector superficial de la historia (...) El primer *bill* de reforma fue presentado por Lord Russell en 1831 (...) El segundo *bill* de reforma (...) fue rechazado por la Cámara de los Lores. En el país la indignación era grande; se produjeron toda clase de actos de violencia (...) En Bristol (...) se forzó la prisión, se liberó a los presos, se incendió el palacio del obispo y la casa Wetherall; debieron intervenir las tropas y hubo muertos y heridos. Algo parecido ocurrió en Manchester (...) Ahora se estaba realmente en las vísperas de una revolución. El pueblo se unió, se negó a pagar los impuestos y hubo distribución de armas».[339]

En sí misma, la reforma electoral de 1832 apenas había constituido un pequeño éxito: su auténtico valor residía en haber consumado la ruptura con el pasado. Pero aun este progreso debió ser obtenido por la fuerza, como hemos visto. Para nada advertimos esa actitud comprensiva de parte de los sectores dominantes de que hablan de continuo los mitólogos anglofilos de la autonomía administrativa. Por el contrario, la regla es que cada vez que es preciso dar un serio paso hacia adelante graves crisis conmueven la estructura del Estado. Tampoco Gasser puede limitarse a omitir este hecho notorio. Por eso admite, en total contradicción con su teoría acerca de la importancia fundamental del «vehículo de confianza» en los países dotados de autonomía administrativa comunal, que el progreso no se ha impuesto aquí con el solo auxilio de la buena inteligencia de los sectores dominantes: «Todos sin excepción sufrieron largas y penosas crisis internas del Estado sólo [?] cuando fue preciso aceptar la moderna idea del Estado y ascender del Estado de derecho al Estado benefactor». «¡Sólo!». Prescindiendo del hecho de que esa contraposición es por completo equívoca (pues ni hubo Estado alguno, desde el siglo XVI al XVIII, que fuera un Estado de derecho, ni hoy existe un Estado benefactor), con su afirmación Gasser concede que en los instantes más decisivos de la historia falla el credo conservador del vínculo de confianza, presuntamente eficaz en otras circunstancias: falló cuando resultaba más necesario y podía acreditarse verdaderamente. El propio Gasser escribe: Hubo «disturbios en Inglaterra desde 1625 hasta 1689 [omite los demás, L. K.], en Suecia desde 1718 hasta 1809 [casi a lo largo de cien años, ¡y en un

[339] T. Carlyle, *Vergangenheit und Gegenwart,* *** 1903, *Einleitung* (Introducción).

país donde imperaba la autonomía administrativa comunal!, L. K.], en Holanda de 1747 a 1815, en Estados Unidos de América desde 1764 hasta 1790, en Suiza desde 1798 hasta 1848».[340]

Los pensadores ingleses más esclarecidos y con mayor sentido crítico habían reconocido ya en el siglo XIX los defectos intrínsecos de la autonomía administrativa. Lo demuestra la gran controversia habida entre el reformador progresista Chadwick, alumno de Bentham y amigo de J. Stuart Mill, y Toulmin Smith, quien defendía, con actitud conservadora y dogmática, el *selfgovernment* y el *Common Law* Chadwick reconoce que la autonomía administrativa existente hasta entonces ha sido un obstáculo para el desarrollo de la sociedad burguesa y reclama una administración central, orientada en sentido burgués y dotada de una burocracia de carrera, que se mantenga por encima de las clases. A esta exigencia va unida una crítica a la parcialidad de los jueces de paz. La postura de Chadwick constituye una reacción natural frente a la degeneración y al monopolio clasista de la autonomía administrativa inglesa.

La admisión de las clases más pobres en la administración comunal autónoma es bastante posterior. Cuando en 1888, durante el gobierno liberal de Gladstone, numerosos miembros de las clases medias y bajas, provenientes en especial de los círculos sindicales, son nombrados jueces de paz, el centro de gravedad de la vida pública hace tiempo que ha sufrido un desplazamiento: ya no está en la administración comunal autónoma sino en asociaciones interlocales como los partidos, los sindicatos, los clubes y las ligas, y que en los siglos anteriores habían sido relativamente insignificantes, cobrando mayor vigencia solo en períodos excepcionales. Estas asociaciones se convierten ahora en los factores más importantes para la autoconfiguración de la sociedad. La administración local, en cambio, pasa a ser asunto más puramente técnico-administrativo y burocrático, sin un significado más profundo para el desarrollo social. Para comprender que, de hecho, la auténtica vida pública comienza a desenvolverse en otras esferas, que no en las locales, hay que pensar en el enorme papel que desempeñaron las organizaciones cartistas, los Cobden-Club y la Anti-Corn-League en la acción de la *charte* popular, con su recolección de tres millones y medio de firmas, así como en los nuevos partidos y sindicatos y en la prensa moderna.

[340] A. Gasser, *op. cit.*

En 1832, la burguesía liberal considera terminado el movimiento reformista. La ley de asistencia a los pobres, de 1834, anuncia la línea con que la burguesía intenta gobernar al pueblo. Los procedimientos vigentes hasta entonces, en cuanto a asilos y a acciones de fomento, se basaban aún en la ley isabelina; a esta le sigue otra, más brutal todavía: trabajos forzados para los individuos aptos y para los hijos ilegítimos; a los inspectores y vigilantes se les encarga proceder de la manera más dura posible con los «vagos». Todavía el capitalismo exhibe con franqueza su desprecio por los desdichados y su moral, mientras que sus propias condiciones producen el lumpenproletariado, y la moral de este tiene un efecto de contagio en las clases dominantes. Como es comprensible, el proletariado recibe con profundo desagrado las nuevas leyes de asistencia a los pobres. Cuando en 1842 el pueblo –ya por segunda vez, solo que ahora en forma más eficaz– presenta al Parlamento su *Carta del Pueblo*, el más notorio representante del liberalismo, el célebre historiador Macauley, pronuncia un discurso contra los peticionantes en el que advierte acerca de la amenaza de anarquía, que será la consecuencia de las nuevas ampliaciones del derecho electoral. Pero con el rápido cambio en la estructura de la sociedad inglesa, con el impetuoso ascenso económico y con la transformación, condicionada por este, del antiguo liberalismo *whig* en el liberalismo moderno, se afianza de tal modo la convicción de que la sociedad burguesa es invencible que gran parte de la burguesía se inclina a tener más en cuenta las tendencias democráticas. Cuando el 1° de mayo de 1851 se abre en Londres la exposición universal, Inglaterra puede señalar con orgullo que desde 1800 ha duplicado su riqueza nacional, triplicado sus importaciones y aun incrementado en ocho veces sus exportaciones. Entre 1850 y 1865, las importaciones de Inglaterra se triplican y sus exportaciones se duplican. A la acción permanente de la «ley de la armonía» –que, en opinión de los ideólogos liberales de entonces, reina en toda sociedad libre– es preciso franquearle el paso mediante la vigencia de un individualismo y una democracia mayores en la vida pública. Pero lo decisivo en última instancia para la intensificación del optimismo democrático de la burguesía fue la actitud resignada del elemento obrero, producida por las fallas del movimiento cartista, por la ineficacia de las huelgas de 1842 y por el fracaso de la insurrección popular planeada en 1848. El temor inicial al pueblo se esfumó casi por completo. Los liberales más perspicaces advirtieron que era posible aprovechar el descontento del proletariado, subyugando su voluntad mediante una ampliación del derecho electoral, con lo que obtendrían ventajas sobre los conservadores. Al mismo tiempo, solo era posible obtener la adhesión de la clase obrera al liberalismo instilándole poco a poco el

sentimiento optimista-burgués de la vida, que para numerosos trabajadores funcionaba a modo de sustituto de la vacilante conciencia de clase. De tal modo, en el pensamiento del proletariado se mezclan de manera curiosa puntos de vista resignados y pesimistas con otros optimistas y burgueses, lo cual prepara el terreno para su vuelco al bando liberal. Cobden y Bright aparecen, en una propaganda activa y popular, como los profetas de la libertad de comercio y del «mundo moral» democrático. En este «mundo moral» reinan, según palabras de Cobden, leyes semejantes «a la ley de la gravitación que rige el universo»; esta ley reunirá a los hombres, eliminará el egoísmo de la raza, de la religión y del idioma, y obligará a todos a aceptar «el vínculo de la paz perpetua». La oposición de Cobden a las medidas de bienestar social que le parecen un pecado contra la armonización automática de la sociedad, que ha de ser fruto de la libre competencia, va unida a un notable celo reformista, dirigido ante todo a eliminar las ataduras y los obstáculos de la antigua sociedad. Este enorme optimismo burgués parece cabalmente confirmado por el grandioso despliegue de riqueza que se obtiene sobre la base de la competencia, y triunfa en definitiva sobre quienes seguían expresando sus recelos, pues estos pronto tendrían ocasión de convencerse de la mansedumbre del proletariado, en especial en 1848 y las décadas que siguieron.

En una carta a Marx,[341] Engels se pregunta por qué el proletariado no se alzó contra el golpe de Estado de Napoleón de 1851, y da la siguiente respuesta:

> «*Le fait est,* en mi opinión, que si esta vez el proletariado no ha golpeado en masa, es porque tenía cabal conciencia de su debilidad e impotencia, y con resignación fatalista se avino a entrar en el círculo renovado de república, imperio, restauración y nueva revolución, hasta tanto reuniera nuevas fuerzas mediante un par de años de miseria bajo el imperio del mayor orden».

Cuando el proletariado inglés cobró plena conciencia del fracaso del movimiento cartista, en el cual había puesto todas sus esperanzas, y de la ineficacia de la *charte* popular, lo sobrecogió un sentimiento de impotencia parecido al que había experimentado el proletariado francés después de la Revolución de 1848, en la que se había batido y cuyos frutos le habían sido arrebatados. Y también se aplica a Inglaterra lo que Engels añade:

[341] Impresa en la introducción a K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire,* *** 1927.

> «Y no puede desconocerse el hecho de que si el partido revolucionario comienza, en el proceso de una revolución, por dejar pasar momentos críticos y decisivos sin decir palabra, o bien si interviene en ella sin salir vencedor, se lo puede considerar con bastante seguridad como arruinado por cierto tiempo».

Webb informa que ya en 1833 reinaba gran abatimiento entre los obreros. La desesperación a causa de la ineficacia de todos los esfuerzos revolucionarios del pasado más reciente –aun la reforma electoral de 1832 en nada había beneficiado a los obreros– indujo a los trabajadores a realizar ensayos de tipo cooperativo, a fundar organizaciones sindicales de ayuda, cajas de socorro e instituciones semejantes. De tal disposición anímica nació una fuerte aversión a todo radicalismo, reforzada por la esperanza de que los extraordinarios experimentos pacíficos de Owen resultaran exitosos, lo que implicaría el hallazgo de un camino para establecer sin violencia un nuevo orden social. A esto hay que agregar todavía numerosas derrotas en el movimiento huelguístico; los obreros pierden su fe en el valor de la huelga. Lo mismo que en el proletariado francés después de 1848, el inglés también «renunció a subvertir el mundo antiguo con sus propios, ingentes recursos», e intentó comenzar una nueva vida, en cierto modo «a espaldas de la sociedad».[342] Nada pudo conmover ese letargo, ni siquiera la terrible miseria que trajeron consigo las grandes crisis de 1839 y 1845. Parece que solo interesaban a los trabajadores, además de los ensayos de Owen, pequeñas cuestiones cotidianas. Dado que el abaratamiento de los comestibles constituía una de las cuestiones vitales para los pobres, era natural que se interesasen por la lucha que la liga de Cobden libraba contra los aranceles que gravaban los cereales. Cuando en 1846 estos aranceles son rebajados, se acentúa el giro del elemento obrero hacia el partido liberal. Con su posición en principio favorable a las reformas electorales, este partido sabe aparentar que representa los intereses de los trabajadores. Y otra vez, y en especial desde mediados del siglo, la prosperidad económica, que supera todo lo conocido hasta entonces, y no solo impresiona profundamente a la burguesía sino también al proletariado, empuja a este, como veremos pronto, hacia el bando del liberalismo.

La economía de Inglaterra se desarrolla con una rapidez asombrosa; un mero hecho lo demuestra: desde mediados de siglo, y en el curso de dos décadas, la exportación aumentó a más del doble. Mientras que la producción

[342] K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich, op. cit.*

algodonera inglesa en 1770 representaba unos 5 millones de libras esterlinas, en 1850 asciende a 686 millones y alcanza en 1870, con dos tercios de la producción mundial de artículos de algodón, la suma de 1.350 millones de la misma moneda. Desde 1865 hasta 1902, la renta nacional per cápita sube de *£* 200 a *£* 357; en el lapso comprendido entre 1885 y 1902, aumenta de *£* 270 a *£* 357. Pero la enorme acumulación de riqueza no solo produce una burguesía autoconsciente y optimista sino que engendra, a la vez, una «aristocracia» en las filas de los trabajadores, con lo cual ingresa en el escenario de la historia un nuevo factor, que será decisivo para el ulterior desarrollo del movimiento obrero y del socialismo inglés. Si en tiempos de la reforma electoral de 1867 había desaparecido el peligro que amenazaba a la sociedad de clases, ahora, cuando la aristocracia obrera comienza a penetrar en todas las organizaciones del proletariado y a ocupar sus puestos de comando, este peligro se aleja aún más. Puede surgir en las filas de la burguesía la opinión de que los sindicatos representan un obstáculo de primer orden para la radicalización de la clase obrera.[343] Es innegable que esa apreciación era correcta. Con concesiones democráticas se esperaba vencer a los *tories* a la vez que soldar por completo a los trabajadores a la conducción liberal. Con toda la habilidad que se puede imaginar se aprovechó la inclinación de las clases inferiores a la moderación, se presentó un programa liberal atractivo para las masas y el credo burgués de la beneficencia, cultivado con artificio, fue utilizado sutilmente con fines de propaganda. En el éxito de estos esfuerzos la participación más activa correspondió a la aristocracia obrera. Ya en 1864, en su alocución inaugural, Marx habla de la degeneración de la clase obrera inglesa.[344]

Ciertamente, esta degeneración debe imputarse principalmente a las condiciones y circunstancias mencionadas. Pero sería un error buscar en ellas solas el fundamento de la inmadurez general del proletariado en el siglo XIX. Así como es verdad que el fenómeno, ya descripto, de la cosificación de las relaciones humanas sigue representando un factor dominante en la conciencia de la sociedad moderna, también es correcto atribuirle un papel decisivo en la configuración de la conciencia del siglo pasado. Por eso, aun en los momentos en que prevalecía una disposición revolucionaria, el proletariado marchaba a tientas. Con profunda mirada visionaria, Carlyle descubre la esencia del problema de la cosificación cuando escribe:

[343] *Cf*. S. y B. Webb, *Geschichte der englischen Trade-Unionismus* (Historia del trade-unionismo inglés), 1894.

[344] K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. XVI, pág. 5 y sigs.

> «Un millón de trabajadores hambrientos se alzó *en masse,* como dice Bramarbasowski, corrió a la calle... y se quedó quieto. ¿Y qué otra cosa podían hacer? Sus penas y sus fatigas eran amargas e insoportables; la furia que experimentaban por eso era justa. Pero, ¿quiénes son los que han causado esas penalidades y quiénes aquellos que quisieran por fin esforzarse por ponerles remedio? Nuestro enemigos, dicen, son no sabemos quién ni qué; nuestros enemigos están no sabemos dónde. ¿Cómo podemos atacar a alguien, balearlo o ser baleado por él? ¡Ah! si la maldita pesadilla invisible que estruja nuestras vidas y las de los nuestros tomase forma...».[345]

Shaw ha iluminado el mismo problema desde otro ángulo, en forma más drástica y satírica. Citaremos sus expresiones siguiendo a Fehr;[346] Shaw comparó cierta vez el yelmo mágico de los nibelungos con el sombrero del burgués:

> «Hace invisible a cada accionista y lo transforma en diferentes figuras: en un devoto cristiano, en alguien que hace donativos a los hospitales, en un sincero benefactor, en padre y marido ejemplar, en un listo y práctico inglés, allí donde solo es un parásito de la mayoría».

Por consiguiente, no hay que desconocer que aun bajo condiciones más propicias que las descriptas, vigentes en Inglaterra, el proletariado del siglo XIX era todavía incapaz de alcanzar claridad plena acerca del camino a seguir. En el fondo, Marx también piensa en ese aprisionamiento dentro de la conciencia de la cosificación cuando juzga dé la siguiente manera al más progresista de todos los movimientos proletarios de 1848, es decir, al movimiento francés: A la república,

> «conquistada por el proletariado con las armas en la mano, él le estampó (...) su sello y la proclamó república social. Así se indicó el contenido general de la revolución moderna, que se hallaba en la más extraña contradicción con todo lo que se podía poner en marcha de inmediato con el material existente, con el grado de cultura [!] alcanzado por la masa en las condiciones y circunstancias dadas».[347]

[345] T. Carlyle, *op. cit.*

[346] B. Fehr, *Die englische Literatur des 19. und 20.]ahrhunderts* (La literatura inglesa en los siglos XIX y XX), 1923.

[347] *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. VIII, pág. 210.

El proletariado francés dio su batalla de una manera asombrosa para su inmadurez, pero esta misma inmadurez, condicionada por la época, lo sometió a la dirección de la pequeña burguesía y le quitó la fuerza para alcanzar su plena autonomía, de la que habría necesitado para hacer una revolución realmente social. La resignación que siguió a las ilusiones concebidas sobre la república social fue idéntica a la que sobrevino después de los fracasos del movimiento cartista. También vale para la Inglaterra de la época posterior al movimiento cartista lo que Marx dice acerca del período que siguió a la Revolución de 1848 en Francia, a saber: que había una «mezcla de (...) cierta armonía, más bien aparente, de toda la sociedad y la más profunda alienación de sus elementos».[348]

Cuando medio siglo más tarde el proletariado inglés enfrentó una situación diferente y mucho más madura, menos aún pudo elevarse al nivel revolucionario correspondiente, pues las enormes ganancias extraordinarias que la burguesía había obtenido en la época del liberalismo, así como en la siguiente época imperialista, permitieron corromper del todo la conciencia de clase proletaria merced al reclutamiento de una aristocracia obrera. Al mismo tiempo, el progreso paulatino de las reformas políticas suscitó la ilusión de un desarrollo automático de la sociedad hacia la democracia y el socialismo, desarrollo que también abarcaría, de modo irresistible y definitivo, el dominio de lo social.

Pero ni aun la democracia burguesa –para cuya instauración estaban dadas en Inglaterra, como vimos, las condiciones más favorables que se pudiera imaginar– se obtuvo sin vencer resistencias. Caería en un completo error quien supusiera que toda la burguesía inglesa apoyó sin reparos y con alegría el movimiento de reforma electoral. Aún la experiencia no había demostrado que la sociedad de clases burguesa puede avenirse perfectamente, y hasta fortalecerse, con la forma de gobierno democrático. Aún se temía que la concesión del derecho electoral universal e igualitario permitiese a la «masa codiciosa» desbordarlo todo y subvertir las relaciones de propiedad. Hasta el optimismo más exacerbado fue incapaz de hacer desaparecer este miedo, que cundió a velocidad vertiginosa cuando se puso formalmente a la orden del día la cuestión de la segunda reforma electoral, lo que implicaba convocar a una parte del proletariado para que participase en las decisiones políticas.

[348] K. Marx, *op. cit.,* pág. 121.

La segunda reforma electoral, de 1867, constituye un capítulo tragicómico. Muchos historiadores se contentan con verificar que la cámara baja aprobó, por fuerte mayoría, un considerable aumento del número de electores: de tres a cinco millones. Con esto quieren demostrar que la sociedad inglesa se caracteriza por la armonía de las clases. Pero hay que preguntarse: 1) si la disposición para llevar a cabo las reformas electorales también habría existido en ausencia de los factores, ya descriptos, del ascenso económico y de la actitud resignada del proletariado; 2) si esta disposición no fue en realidad mucho menor que lo que se supone por regla general, y 3) por qué los liberales fracasaron en el Parlamento, mientras que los conservadores, hostiles a la reforma, la abrazaron desde entonces bajo la dirección de Disraeli, imponiéndola con la idea de atraerse a los obreros «fieles al Estado» y animados en el fondo de una actitud «conservadora».

Las opiniones de la burguesía estaban divididas. La minoría de los propietarios seguía al liberalismo progresista. Su gran caudillo John Bright calificaba abiertamente a la reforma electoral como el terror del «populacho aristocrático del West End de Londres». Robert Lowe, el influyente colaborador del *Times,* defendía la opinión del liberalismo reaccionario. Con palabras llenas de odio ataca la ampliación del derecho de las clases trabajadoras a participar en las decisiones políticas: «¿Hacia dónde se dirige la mirada cuando se busca venalidad e ignorancia, embriaguez y falta de carácter? ¿Dónde se encuentra, en los círculos electorales, a los violentos, a los movidos por sordas pasiones? ¿Arriba o abajo?» Un análisis más profundo de la moral burguesa al punto habría enseñado otra cosa a Lowe. Pero hubo una respuesta seria. En cuanto a volumen y fuerza combativa, la prensa obrera era todavía débil. Las respuestas de Bright y Gladstone, insuficientes. ¿Qué aspecto tiene la respuesta de Gladstone? Se parece a la de Disraeli como un huevo a otro. Invocando la resignación y subordinación permanentes de los obreros, habla de su autodominio, de su respeto por el orden establecido, de su perseverancia en el sufrimiento y de su confianza en la ley. Como prueba, Gladstone aduce la infinita paciencia y la disciplina de los obreros de Lancashire durante 1862, el año del hambre. Esto le vale el reproche de que habla en el sentido de la Revolución Francesa, lo que avala también por su comportamiento, cuando en Liverpool, en asambleas públicas, sostiene su opinión en forma inaudita.

El plan de reforma electoral que Gladstone proponía era más que modesto. Su propuesta se hallaba en abierta contradicción con sus grandes palabras. Había una perspectiva segura de que ella fuera aceptada por el Parlamento, pues no solo existía una mayoría liberal en la cámara baja, sino que los mismos *tories*, que desde hacía treinta años –como consecuencia de la reforma de 1832– no habían vuelto al poder, no mostraban ninguna oposición seria. Y entonces ocurre lo asombroso: el proyecto de Gladstone es rechazado a pesar de esa mayoría liberal. El miedo al pueblo todavía es demasiado grande. Esto lo muestra también el comercio, que se había adelantado a la votación. Transcribamos el relato de André Maurois:

> «Pronto un gobierno *tory* propone dar derecho de voto a todo elector que pague más de diez libras esterlinas de alquiler, y la oposición *whig* grita que eso es una vergüenza y que ocho libras representan el límite saludable de los derechos humanos. Pronto un Parlamento *whig* propone siete libras, y Derby afirma, por boca de su profeta Disraeli, que eso significa abandonar a Inglaterra a los peligros de la demagogia. En realidad toda esta cuestión gira en torno del problema siguiente: ¿Hacia cuál de los dos grandes partidos se volcarán los nuevos electores? Pero Gladstone dirige palabras de indignación moral a quienes, sobre la base de estadísticas electorales, buscan evaluar la fuerza de las masas populares como si se tratase de un ejército enemigo que hubiese penetrado en el país. "Las gentes a las que se refiere esa objeción son nuestros hermanos, cristianos como nosotros, carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre". Ante lo cual un *tory* le preguntó cómo había sido que nuestra carne y nuestra sangre habían perdido su valor hasta llegar al precio de siete libras de alquiler».

¡Y lo que estaba en juego era apenas un aumento de la base electoral en 400.000 electores!

Poco después de rechazada la propuesta de reforma electoral presentada por Gladstone, llegó a Inglaterra la noticia de que Bismarck, en la constitución de la Liga Noralemana fundada por él, había admitido el derecho electoral universal, igual para todos, directo y secreto. En verdad, aun la posterior constitución de Bismarck fue un gran engaño. Sólo se elegía democráticamente a la Dieta (Reichstag), pero esta no era un organismo gubernativo, tenía una muy limitada esfera de influencia y atribuciones presupuestarias igualmente restringidas. Cuerpo decisivo seguía siéndolo el Consejo Federal (Bundesrat),

compuesto por delegados de los Estados de la Confederación y que funcionaba con mucha lentitud. La antigua hegemonía de Prusia quedaba asegurada dentro de este «equilibrio».[349] Para el caso es lo mismo que en Inglaterra se adivinara la patraña o no, lo cierto es que se sintió un poco de vergüenza. La agitación del pueblo, suscitada por la discusión del derecho electoral, se había intensificado también a consecuencia de la derrota de Gladstone. Se produjeron disturbios algunas semanas después del cambio de gabinete. Las masas de manifestantes invadieron el Hyde Park y obtuvieron por la violencia el derecho de celebrar asamblea sobre la cuestión de la reforma electoral. «Las rejas del parque, rotas durante el asalto, se convirtieron en el símbolo de una resistencia sin sentido», dice Eyck.[350] Reina intranquilidad en las grandes ciudades debido a la animada actividad de los agitadores. Como se advierte, tampoco en esta oportunidad el proceso es tan «orgánico». En ese instante interviene Disraeli. En su juventud había defendido ideas de carácter social y popular, y había estudiado a fondo al pueblo; sus novelas dan brillante testimonio de ello. Pues bien: Disraeli reconoce que, a la larga, será imposible impedir la reforma. Sabe que ya no se trata de realizarla o no, sino solo de cuál ha de ser el partido que merezca la gloria de haber llevado a cabo la reforma electoral. Con toda habilidad prepara el éxito de su plan. En primer término debe vencer la resistencia de su propio partido. Primero se apoya en la propuesta de Gladstone, pues el ministerio conservador, llegado al gobierno tras la derrota de este, se ve enfrentado con una mayoría liberal en la cámara baja. Carlyle espumajea de rabia ante el hecho de que los conservadores se presten a algo semejante. Pero Disraeli no se deja desconcertar. Y consigue lo increíble: con ayuda de una mayoría liberal hace aprobar un derecho de voto que no solo confiere atribuciones electorales a los 400.000 nuevos electores originariamente rechazados, sino a 1.200.000. Se ensalza a Disraeli como un gran hombre. Pero sin la debilidad del proletariado, que ya co nocemos –y, de todos modos, el proletariado sale perdiendo con esta reforma–, y sin el meteórico ascenso de la burguesía –que se lleva a cabo en parte sobre las sufridas espaldas de los pueblos colonizados y en parte a expensas de las naciones vecinas–, el arte de persuasión de Disraeli tampoco habría servido para nada.

[349] *Cf*. E. Marcks, *op. cit.*

[350] J. G. Eyck, *Gladstone,* 1938.

La siguiente reforma electoral, de 1884, se lleva a cabo sin grandes conflictos, después de la total derrota de los candidatos obreros ocurrida en las elecciones de 1868. La burguesía va percatándose poco a poco de que los derechos democráticos son inofensivos mientras conserve sus monopolios de la cultura, la educación, la prensa y las editoriales. La cadena de reformas sociales ya no se interrumpe, por cierto, desde la ley de fábricas de 1833, en la que se prohibe emplear niños menores de nueve años (las ridiculas leyes promulgadas entre 1802 y 1829 apenas son dignas de mención, por más que hayan aliviado la situación de aquellos a quienes concernían), pasando por la prohibición del trabajo femenino en las minas de carbón y por la ley del seguro obligatorio, hasta llegar a la última reforma electoral, de 1918. Si bien Marx pudo celebrar el *bill* de las diez horas, de 1847, como una verdadera victoria del principio socialista –y lo era en relación con la enorme miseria que tenía ante sus ojos–, estos paliativos de la explotación capitalista de ningún modo significaron su supresión.

> «Los burgueses de Inglaterra –dice Engels– aprendieron durante la era cartista de qué es capaz ese *puer robustus sed malitiosus,* el pueblo. Desde entonces se vieron obligados a aceptar la mayor parte de la *Carta del Pueblo* y a convertirla en ley de la nación. Más que nunca era preciso contener al pueblo mediante recursos morales; pero el primero y más importante de estos, con el que se podía influir sobre la masa, seguía siendo la religión. De aquí la mayoría de puestos otorgados a curas en los organismos escolares y de aquí que la burguesía se imponga crecientes gravámenes para sostener todas las especies, posibles de demagogia piadosa, desde el ritualismo hasta el Ejército de Salvación».

Todavía se puede agregar: de aquí también las paulatinas concesiones que se van haciendo en la legislación social. Al principio fue poco lo que cambió en las condiciones de explotación. En 1886, por ejemplo, Charles Booth demuestra que en Londres vegetan en la mayor miseria no menos de 1.200.000 seres humanos. Y Mehring observa que las leyes –se refiere a las leyes de protección a la infancia promulgadas en la primera mitad del siglo– quedaron en el papel porque el Parlamento no acordó ni un céntimo para que se las pusiese en ejecución venciendo la resistencia de los fabricantes. Pero, en todo caso, con ayuda de su imperio colonial, de su ventaja económica en la competencia internacional y de la explotación de otras naciones –consecuencia de aquella–, así como de sus ganancias extraordinarias y de su aristocracia obrera, Inglaterra pudo convertirse en el país de la democracia «conservadora».

6. Alemania y Prusia

Las incontables discusiones y juicios acerca del militarismo prusiano se singularizan, no solo por el carácter confuso de sus puntos de visita, sino por un afán de idealización romántica, rasgo este común a todos ellos, y especialmente acusado en la historiografía prusiana. Resulta asombroso, empero, que muchos adversarios y críticos del prusianismo estén, asimismo, contagiados en gran medida por este método. Solo se distinguen de los prusófilos porque invierten la valoración de la premisa. Para unos, los aristócratas rurales prusianos son los sucesores de la heroica Orden de los Caballeros Teutones o, por lo menos, el producto de la política estatal conservadora de geniales reyes prusianos; para otros, son los descendientes de la rapaz orden teutónica, que desplegaba su actividad colonizadora en virtud de un interés puramente imperialista, o el producto del reaccionario Estado militar prusiano, que alcanzó el grado más alto de su desarrollo con Federico II.

Pero ambos juicios fallan porque no se remontan a los fundamentos últimos, que se encuentran en el ámbito social. También en el resto de Europa hubo una nobleza rapaz, heroica y desenfrenada. El caballero brandeburgués, o del Este del Elba, difícilmente desollaría de manera más concienzuda a sus campesinos que la nobleza del resto de Alemania o de Francia. Y por lo que se refiere a orgullo de clase, tampoco la nobleza de los otros países iba a la zaga de la prusiana. Todavía en 1614 los representantes de la nobleza de Francia osan decir, en la asamblea de los estados, por boca del barón de Senecey, que la clase noble se consideraría afrentada en su honor si, dada la insuperable distancia que existe entre el estado noble y el campesino, soportase la petulante afirmación del estado burgués, según la cual entre ambos habría una relación como la que media entre hermanos mayores y menores. Así respondía aquel noble a la observación de un burgués, para quien en la familia de Francia el clero poseía el derecho de primogenitura, la nobleza el de los hijos subsiguientes y el tercer estado el de los hermanos menores. ¡Y a pesar de ello no se engendró nada parecido a una Prusia francesa!

En contra de la opinión de que la moderna aristocracia rural alemana se desarrolló directamente a partir de la antigua Orden Teutónica, notable en el plano organizativo y militar, cabe aducir que Polonia es la prueba de que los rasgos modernos de aquella aristocracia no tuvieron ese origen. Sin relación alguna con la Orden Teutónica, en Polonia se desarrolló una clase noble llamativamente parecida a la de Brandeburgo: la *Schlachta.* Durante algún

tiempo, esta y la nobleza de Brandeburgo presentan rasgos idénticos desde el punto de vista sociológico, según lo ha demostrado Mehring.[351] Y esto a pesar de los más agudos antagonismos exteriores, como consecuencia de los cuales, por lo demás, la antigua fuerza de la Orden Teutónica quedó muy menguada, pues ya en el siglo XV los polacos (en 1410 y en 1466) le asestaron golpes decisivos, y en el siglo XVI el Estado constituido por la Orden se convirtió en botín común para Polonia, Rusia, Dinamarca y Suecia (1561). Más bien están en lo cierto quienes datan el comienzo de la moderna aristocracia rural alemana en los reyes de Prusia, los cuales, desde luego, por nada sentían más orgullo que por sus rapaces antepasados y su disciplina militar.

Así como Inglaterra es el país europeo eternamente «perfecto», Alemania es el país eternamente inacabado. Ya el humanismo alemán es deficiente, no solo comparado con el humanismo italiano sino aun considerado en sí mismo. Del mismo modo, la Reforma alemana se queda a mitad de camino, tanto en relación con la calvinista cuanto considerada en sí misma. La insurrección de los campesinos alemanes no solo llega casi demasiado tarde en comparación con otros países sino también respecto del desarrollo económico de las ciudades alemanas de fines del siglo XV. Por otra parte, es al mismo tiempo prematura, en virtud del retroceso que la economía alemana sufre desde comienzos del siglo XVI y a causa de la inexistencia de un absolutismo progresista, hecho este conectado con el anterior. En otros países, los alzamientos campesinos prematuros y sus consiguientes derrotas no impidieron la continuación del desarrollo, por cuanto el feudalismo fue encauzado por el ulterior ascenso de la burguesía y del Estado absoluto progresista, creado por intermedio de ella; pero en Alemania –que hacia la época de su revolución campesina experimenta una decadencia económica– la represión de los campesinos implica la consolidación definitiva del dominio feudal. Definitiva, porque una nueva concatenación desgraciada de circunstancias históricas hace que la burguesía pierda por siglos la capacidad de llegar a ser una fuerza en verdad configuradora de la vida nacional. El último, duro golpe lo recibe esta de la *Guerra de los Treinta Años*, que comienza a devastar a Alemania precisamente cuando la economía burguesa daba los primeros pasos en procura de su reanimación. Por eso el núcleo de la idea burguesa-revolucionaria, la soberanía del pueblo, sigue siendo un fenómeno marginal en la vida intelectual alemana, pese a todo el sordo descontento que las condiciones sociales y políticas suscitaban, y sigue siendo tal, no solo en contraste con otros países, sino aun juzgada por sí misma. Solo

[351] *Zur preussischen Geschichte* (Contribución a la historia de Prusia), 1930.

encuentra real resonancia en algunos pensadores aislados, influidos por el extranjero. Es cierto que en la primera mitad del siglo XVII, cuando los hugonotes revolucionarios hacen sus últimos esfuerzos de sublevación contra Richelieu y en Inglaterra la revolución burguesa alza su cabeza como consecuencia de su desarrollo económico tardío, la doctrina de la soberanía popular experimenta en Alemania un florecimiento;[352] pero este es solo aparente.

Encubierta por una ingenua terminología que no encuentra eco en el pueblo, en esta corriente ideológica volvemos a encontrar el inacabamiento de que la historia alemana adolece de continuo. Los «grandes» iusnaturalistas alemanes, que se fundan en los elementos reaccionarios del pensamiento de Grocio, pronto construyen, a partir de la idea de la soberanía del pueblo, la idea conservadora del Estado, que provoca universal admiración porque responde por completo al piadoso entendimiento de subdito, característico del pequeño burgués alemán. Así como antes el absolutismo de Hobbes se había cubierto de un ropaje moderno y materialista, ahora la teoría reaccionaria del Estado enunciada por los alemanes se presenta con un barniz de metodología racionalista y de tolerancia religiosa, aunque no sin ejercer un efecto crítico moderado a causa de ello.

Entonces vuelve la agitación por el lado de Francia. El genio de Rousseau despierta nuevas inquietudes, pero otra vez se trata de un pequeño grupo que realiza su trabajo intelectual apartado de los intereses limitados de la clase burguesa. Es umversalmente sabido que el clasicismo alemán, salvo pocas excepciones, se evade de la realidad político-social refugiándose en el cielo de las abstracciones puramente estéticas y teóricas.

El período que transcurre hasta 1848 se caracteriza por su cambiante trítono compuesto de un radicalismo pequeñoburgués, que a pesar del despojo de sus derechos políticos que sufren todas las clases permanece sin esperanzas en minoría; de un semirradicalismo burgués que resucita de tiempo en tiempo y que se caracteriza por sus profundas contradicciones y confusiones; y de la genuflexión burguesa ante la aristocracia rural, preludio a la traición de la burguesía a sus propios ideales e ideas, y a su abdicación completa bajo Bismarck. Por el radicalismo hablan hombres de clara inteligencia y recto carácter, como Büchner y Rotteck. También los sigue el proletariado, siempre falto de independencia. Hans Mayer caracteriza con acierto al semirradicalismo:

[352] *Cf*. O. Gierke, *Johannes Althusius,* 1880.

> «Mientras que respecto de hombres como Cromwell o Robespierre o, a la inversa, el duque de Alba o Cavaignac, cuesta poco determinar su unívoco papel histórico dentro del juego de las fuerzas progresistas y reaccionarias, las etapas y los hechos más importantes de la moderna historia de Alemania, a causa de esta indefinición en el reparto de los respectivos papeles, combinan de manera simultánea elementos progresistas y retrógrados. Si consideramos que la fiesta de Wartburg, realizada por los estudiantes alemanes el 18 de octubre de 1817, fue el real movimiento alemán de liberación, como lo era sin duda frente a los gobiernos principescos reaccionarios, se la podría tener por unívocamente progresista. Si se la ve –y así la vio Heine muy temprano– en todo su empaque alemán, en su antisemitismo, en su hostilidad hacia todo lo francés –que llega hasta la quema solemne del Código Napoleón, progresista y burgués–, vuelven a prevalecer los elementos retrógrados. Si se consideran los oradores y discursos de la fiesta de Hambach (27 de mayo de 1832), que reúne a los liberales y a los republicanos alemanes, se advierte que personifican con toda claridad el movimiento progresista de la revolución burguesa. No obstante, si se considera el mismo movimiento según la madurez de las condiciones extraalemanas, si se compara su inteligencia política con los conocimientos sociales que tenía su contemporáneo Georg Büchner, se pone otra vez de manifiesto aquel inacabamiento, así como la presencia de componentes paralizantes y reaccionarios en medio de una corriente progresista no bien definida a causa de esos rasgos contradictorios».[353]

La cadena histórica de frustraciones de la burguesía de Alemania es, sencillamente, la causa del «prusianismo». El portador espiritual más visible de este es, sin duda, la clase noble prusiana, pero en verdad toda la nación alemana se somete a él en mayor o menor medida. Esto significa que en Alemania las fuerzas feudales conservan dentro de la sociedad una preponderancia mucho mayor que en cualquier otra parte; que su voluntad y su espíritu penetran en todos los intersticios de la vida nacional, establecen un monopolio exclusivo sobre el Estado y toleran la economía burguesa únicamente en cuanto puedan usarla como instrumento del régimen político feudal. La nobleza considera a la débil burguesía y a la población campesina como objetos e instrumentos de su pretensión de poder total. Mientras que en la Inglaterra del siglo XVIII el «desborde del dominio de la nobleza» en modo alguno alcanzaba para someter del todo la economía burguesa a las necesidades de

[353] H. Mayer, *Einleitung zu F. Mehring, Die Lessinglegende* (Introducción a la leyenda de Lessing, de F. Mehring), 1944.

aquella, que solo la aprovechaba por vías indirectas sin poderle arrebatar su independencia; y mientras que su dominación sobre el Estado se ejerció en el plano político, debiendo ella buscar el apoyo de la burguesía financiera, la dominación de la nobleza prusiana es total. El absolutismo de la monarquía no es un obstáculo; más bien se convierte en el principal instrumento de poder al servicio de la configuración de un Estado feudal y aristocrático. En lo político, el absolutismo triunfa sobre la anarquía de la nobleza, pero en lo social esta prevalece sobre aquel.

> «En la lucha de la monarquía absoluta contra la nobleza, aquella es más débil e indecisa, por cuanto la burguesía, su aliada de un principio, está mucho menos desarrollada que en los países occidentales. Por eso la nobleza feudal está mucho menos debilitada y jaqueada que en Francia, y tanto menos se ve obligada a convertirse en nobleza de corte; al mismo tiempo, es mucho menos civilizada que en ese país: conserva en mayor medida su originario carácter rústico, feudal».[354]

Pero no por eso hay que representarse la nobleza prusiana como exclusivamente rural, sin relación alguna con el resto de la vida de la sociedad. Esa rusticidad originaria consiste más bien en el hecho de que el primitivismo bárbaro y medieval de la nobleza prusiana –que permanece intacto–, con su incoercible conciencia feudal de clase y con su rudeza militar disciplinada a partir del desarrollo de Prusia por obra de un absolutismo moderno en sus rasgos exteriores, consigue imponerse a toda la sociedad, sin que esta, a su vez, logre reformar aquel primitivismo. Esta influencia es tan fuerte que hasta la burocracia sucumbe, en Prusia, a una idea aristocrática del deber y de la disciplina por completo diferente de la que impera en la burocracia occidental, que pudo conquistar y mantener cierta independencia debido, precisamente, a su relación con el derecho uniforme, inseparable del moderno Estado unitario, y a la actitud formal ante el deber que emana de él. La sumisión de toda la sociedad al dominio y a las necesidades del Estado aristocrático no se detuvo en la economía, la burocracia y la política; también se hizo perceptible en alto grado en los ámbitos cultural y moral. En vista de la fuerte aristocratización de la sociedad prusiana del siglo XVIII se plantea, por último, la cuestión de si es en general lícito hablar de un *neo*feudalismo respecto de Prusia, tal como lo encontramos en otros Estados. Es innegable la presencia de ciertos elementos neofeudales en el Estado absolutista prusiano, pero en él prevalecen todavía con fuerza tendencias típicamente medievales.

[354] G. Lukács, *Goethe und seine Zeit,* *** 1947.

Así como hoy no Se puede tratar con seriedad el problema de la Reforma sin tener en cuenta a Troeltsch y a Max Weber, y quizá también a Tawney, tampoco se puede tratar la historia de Prusia, sobre todo el desarrollo más antiguo del Estado prusiano, sin tomar en consideración las investigaciones de Mehring. Aun la exposición del desarrollo moderno difícilmente podrá renunciar por completo a Mehring. Pero una consideración que apunte a lo esencial y a los grandes nexos debe abrirse paso, más allá de dichas investigaciones, hasta alcanzar una perspectiva más general. Pues solo esta puede proporcionarnos el juicio que nos permita comprender la historia como un proceso entretejido según una legalidad social.

En un principio puede sorprender la afirmación según la cual el fundamento histórico último del que se origina la singularidad de la nobleza prusiana es el enorme nivel de desarrollo alcanzado por la cultura urbana de Occidente –en especial en Francia y en los Países Bajos– durante el siglo XIV. Pero la historia económica nos proporciona una información muy precisa acerca de estos nexos. El fuerte incremento del comercio de productos industriales y la especialización de las ciudades occidentales en esa actividad engendraron la necesidad de abastecerse de trigo y otros productos agrícolas en el Este de Europa, rico en cereales. Primero fueron las malas cosechas: se trató de compensar los años malos realizando compras en el Este. Pero desde el siglo XIV la importación de esos refuerzos alimenticios procedentes de Brandeburgo y de Polonia pasó a ser una institución regular. Y este acontecimiento económico, en apariencia tan nimio, debía adquirir una significación importantísima en la historia de Prusia, aun cuando solo como estímulo para posteriores desarrollos.

Los terratenientes nobles de Brandeburgo, del Este del Elba y de Pomerania advirtieron muy pronto su posición privilegiada y monopolizaron por completo el comercio de cereales. Pero las cosas no quedaron allí. Una vez despertado, el afán de ganancias comerciales ya no los dejó en paz. Con diversos pretextos, como la «consolidación de parcelas», etc., comenzaron a acaparar tierras expulsando a los campesinos, a fin de aumentar la producción para el mercado, en un proceso comparable a la tristemente célebre expulsión de los campesinos ingleses: a los *enclosures* del siglo XVIII. A esto se sumó la explotación sin tasa de la parte de la población sujeta a servidumbre y a faenas obligatorias.

> «De tal modo, solo en la Marca Central, se "liquidaron", en los cincuenta años anteriores a la Guerra de los Treinta Años, 426 asentamientos campesinos con 1563 1/3 yugadas y 85 pequeños propietarios rústicos *(Kossäten)*, con lo cual las propiedades aumentaron sus extensiones en un 50 %. En Pomerania, el loado país de la liquidación de los asentamientos campesinos, esto comenzó entre 1536 y 1546».[355]

No obstante, la nobleza no se contentó con ampliar los cultivos de cereales. Acicateada por el afán de lucro, explotó destilerías de alcoholes y establecimientos lecheros, se dedicó a la cría de caballos, de ovejas y a la tala de bosques. Pero la codicia de la nobleza no solo debía resultar funesta para la población rural, sino también para la joven burguesía. En esta parte de Alemania, la más atrasada de todas, la economía burguesa tuvo que sucumbir ante la economía de la clase noble, pertrechada de mayores recursos y, por lo tanto, superior; esto ocurrió tan pronto como la nobleza se puso a comerciar con todo aquello que encontró a su alcance, se sirvió para estos negocios de numerosos comerciantes extranjeros y con su competencia minó el terreno a la industria, de suyo débil, de las regiones orientales de Alemania.

En relación con la teoría que ve en la nobleza prusiana un desarrollo de la caballería heroica de la Orden Teutónica, resulta muy instructivo enterarse de lo siguiente: en cierta época la nobleza polaca se asemejaba a la prusiana como un huevo a otro. De hecho, hacia el comienzo de la Guerra de los Treinta Años, no se advierte ninguna diferencia esencial entre ambas clases, y en especial en cuanto al abandono del antiguo orgullo del soldado –que en Prusia solo renació en virtud del desarrollo absolutista del Estado– y a su sustitución por el espíritu mercantil.

> «Al desplazarse el comercio mundial a las orillas del océano Atlántico, Polonia recibió una herida más grave que Alemania e Italia, en la medida en que se hallaba económicamente más atrasada que estos países. Sin embargo, los trastornos económicos de la época de la Reforma le procuraron un nuevo comercio; cuanto más se desarrollaba la economía monetaria en Europa occidental, tanto más Polonia se convertía en el "almacén de Europa", en el granero de España, Francia, Flandes, Inglaterra, justo en la época en que, por causas semejantes, en las vecinas regiones del Este del Elba, el caballero terrateniente se transformaba en un capitalista propietario de mercancías. De esto

[355] R. Häpke, *Wirtscbaftsgeschichte* (Historia económica), 1928.

> resultaron para el campesino polaco las mismas consecuencias desoladoras que para el campesino de las Marcas, aunque en medida mayor y por eso con secuelas aún más horribles. También la ciudad polaca debió sufrir las consecuencias de esto, pues la nobleza no solo supo monopolizar la producción de cereales sino también su comercio. Cada noble terrateniente se convirtió, a la vez, en un comerciante que exportaba él mismo sus cereales e importaba en cambio mercancías extranjeras».[356]

La consecuencia ulterior, dice Mehring, fue el desarrollo sofocante de la aristocracia rural, la decadencia de las ciudades, el debilitamiento del poder monárquico y el envilecimiento espiritual y físico del proletariado rural, que abarcaba las nueve décimas partes de toda la población. Pero, a la inversa, un efecto tan desolador sobre las ciudades solo fue posible porque su debilidad interna y su escaso desarrollo no les permitían neutralizar la injerencia de la clase noble en la esfera de la economía burguesa. Una comparación con Inglaterra puede aclararnos esto. También en Inglaterra el gran propietario rural sufrió la misma transformación: de terrateniente, se convirtió en propietario «capitalista» de mercancías; de esto, empero, no resultó ningún perjuicio económico para las ciudades. Tampoco fueron estas vencidas en los aspectos culturales y espirituales: más bien los nobles adoptaron los refinamientos de la cultura burguesa. Las tendencias «capitalistas» de la economía de los terratenientes, que determinaron su asociación más estrecha con la ciudad, junto con su concepción de la vida –tradicionalista; orientada hacia el consumo y opuesta al espíritu burgués de acumulación–, originaron un estilo neofeudal, es decir, un estilo que sin duda no era ya puramente medieval pero que en modo alguno era burgués. En Prusia, por el contrario, faltaba la ciudad desarrollada, que habría podido «modernizar» a la nobleza como ocurrió en Inglaterra. A pesar de su actividad comercial, la nobleza prusiana siguió siendo una auténtica nobleza feudal primitiva, según un estilo esencialmente medieval, y lo fue de manera tanto más pura cuanto que, en el campo prusiano, la servidumbre y las faenas obligatorias llegaron tarde a su apogeo y persistieron en formas diversas hasta bien entrado el siglo XIX. Mientras que en Inglaterra el capitalismo comenzó a socavar el régimen feudal desde su interior y este sólo pudo salvarse mediante adaptaciones continuas –aunque solo fuesen exteriores– a las nuevas formas de la economía burguesa, en Prusia el comercio capitalista se injertó en una situación todavía profundamemente feudal. Ya esta forma de unión del

[356] F. Mehring, *op. cit.*

feudalismo más rústico con los intereses capitalistas debía producir una clase noble descontrolada y de muy estrechas miras.

Lo mismo que en Polonia, en Brandeburgo la monopolización de las ganancias del comercio por parte de la aristocracia rural se tradujo en un efecto desolador sobre el desarrollo urbano. Lo mismo que la polaca, la nobleza de Brandeburgo y Pomerania derrochaba las ganancias y las sustraía, de tal modo, a la industria de las ciudades. Los primeros atisbos de desarrollo industrial, todavía larvales debido al escaso poder adquisitivo de la población y a su aislamiento respecto del mercado mundial, fueron aniquilados por la dilapidación feudal del capital mercantil y usurario. La nobleza –dice Mehring– completó la obra de una situación desgraciada.

> «En general desapareció el patriciado urbano, que se había fundado en la propiedad inmueble y el comercio; fue reemplazado por una pequeña burguesía, que, sin mayor conciencia de sí, ponía su mayor ambición en convertir a sus hijos más capaces en funcionarios».[357]

A pesar de todo, se mantuvo cierta industria, que no dejó de relacionarse con el tráfico capitalista de las regiones occidentales. La nobleza la había dañado duramente; sin embargo, no mostraba interés en aniquilarla por completo. Por lo demás, tampoco la situación geográfica, si bien desfavorable, era tan desesperada como la de Polonia. Mientras que en este país las clases burguesas estaban de antemano condenadas a llevar una existencia fantasmal, la mayor vitalidad de las ciudades de Alemania, más próximas a los países capitalistas, se habría impuesto en definitiva contra todos los obstáculos y asechanzas. Entonces se interpuso un gran acontecimiento: la Guerra de los Treinta Años. Ella afectó gravemente, no solo a las regiones prusianas, sino también al resto de Alemania, que habría podido servirse de su Nordeste como fuerza de recambio para la superación de la miseria económica.

> «Pero los estragos de la *Guerra de los Treinta Años* en ninguna parte fueron tan recios como en la Marca de Brandeburgo; en la Antigua Marca se estimó que la pérdida de vidas humanas había ascendido al 50 %; en la Marca Media llegó hasta el 75 %. Una estadística de los incendios de ciudades, que data de 1645, muestra que en muchas ciudades de la Marca habían sido reducidas a cenizas la mitad de las casas, en otras un tercio y en algunas hasta cinco sextas partes de ellas.

[357] *Ibid*

> Un acta de 1635, esto es cuando todavía faltaba una buena docena de años para la finalización de la guerra, nos permite conocer el estado de las zonas rurales; según ese documento, por entonces habían sido asoladas una tercera parte de las reservas señoriales y terrazgos de campesinos de ese distrito».[358]

Así, el desarrollo burgués de Prusia quedó ahogado por largo tiempo. Lo que no habían podido aniquilar por completo, antes de la gran guerra, la codicia y la disipación de la aristocracia rural y las vejaciones de la «política oprimente de los príncipes electores y de la nobleza», fue destruido por la guerra. Lo que quedó fue la antigua nobleza, igualmente codiciosa y depravada, que explotaba el país ejerciendo una autocracia sin límites. Mehring ha descripto las condiciones imperantes después de la *Guerra de los Treinta Años* de la siguiente manera: a cambio de proporcionar los recursos para el alistamiento de un ejército estable, la nobleza recibió en 1653 una especie de *Carta Magna* que cuidó como la niña de sus ojos. En ella «se confirman solemnemente y documentan a la nobleza «todas sus prerrogativas: su privilegio sobre las reservas dominiales, su poder feudal sobre los distritos rurales, su derecho de señorío sobre los campesinos, su exención impositiva y aduanera, su disposición sobre las prestaciones personales de los campesinos»; en suma: toda la relación señor feudal-campesino, tal como se había ido constituyendo en el curso de los siglos mediante los continuos abusos de la nobleza. Servidumbre, en el sentido jurídico de la palabra, no había; por lo menos en la Marca de Brandeburgo; en cuanto a sus personas, los campesinos eran capaces de adquirir y de litigar; no podían ser vendidos ni sujetos a trueque.

> «Pero su "sumisión hereditaria" no se distinguía en verdad mucho de la servidumbre. Juntamente con sus hijos estaban ligados al suelo "natal" y no podían abandonar el señorío sin la aquiescencia de los señores».

> «Los hijos de los súbditos estaban obligados a formar parte del servicio doméstico de los señores (...) Los amos podían azotar a los servidores perezosos, desordenados y rebeldes con el látigo de cuero; a los campesinos y sus mujeres podían recordarles sus deberes con la prisión o el trabajo forzado».

[358] *Ibid.*

Se consideraban moderadas faenas obligatorias de tres a cuatro días a la semana. A ello se sumaba un enorme desprecio por todo lo urbano.

> «El nuevo impuesto, llamado contribución, se aplicó a las propiedades de los campesinos y los burgueses; aquí como allá tuvo un efecto destructor, pero en la ciudad este fue mayor aún que en el campo. Impidió que se reconstruyeran los sitios destruidos y que reviviese el tráfico urbano; en particular, fue un peso insoportable para los estratos más pobres; los gremios no solo colmaron a los príncipes electores de "peticiones y quejas lastimeras"; también amenazaron con "quebrar el cuello a los *executoribus"».* «Las ciudades continuaron con la existencia miserable en que habían caído a causa de la *Guerra de los Treinta Años*».

Hasta aquí Mehring.[359]

Pronto se comprendió que esa situación no podía continuar, en especial porque los Estados vecinos de Europa occidental devolvían la imagen del propio retraso. Mientras que Polonia siguió siendo hasta hace muy poco tiempo un país agrario, oriental, Prusia, que no estaba tan aislada como Polonia, buscó imitar a los países occidentales y superar la depresión en que había caído después de la guerra. Comenzó a germinar la idea de que el Estado prusiano podría servirse de la industria de las ciudades para lograr su reconstrucción, de modo semejante a como, desde hacia ya largo tiempo, había ocurrido en los países vecinos. La manufactura que nació entonces no solo estaba orientada, como en Francia, en un sentido puramente estatal-egoísta y neofeudal, sino que era aristocrático-prusiana en un sentido especial, en el peor sentido; también ese mercantilismo prusiano recibió el carácter bárbaro y medieval propio de la actitud de vida y espiritual del feudalismo; le faltaba ese sutil rasgo moderno que, a pesar de todo, poseía el absolutismo neofeudal de Occidente. Es que para erigir un Estado absolutista según el modelo de Occidente faltaban casi todos los supuestos económicos y sociales.

Pero cuanto más claramente se advirtieron las dificultades que implicaba subir hasta el deseado peldaño del gran Estado moderno, con tanta mayor terquedad se perseveró en los fines fijados por la megalomanía de la aristocracia y con redoblada desconsideración se usó de la violencia y el tutelaje. La injerencia brutal y atolondrada en todos los dominios de la vida social y privada debía realizar aquello para lo cual faltaban prácticamente las

[359] *Ibid.*

condiciones. El método de obtenerlo todo por la mera fuerza y desde arriba había sido practicado desde siempre por la aristocracia rural. Considerado en sí mismo, habría podido convertirse en el demiurgo del progreso, dado que la situación prusiana no podía ya empeorar: todo lo que se hiciera la mejoraría. Ejemplo del funcionamiento del modelo occidental tomado como impulso para salir de las condiciones medievales, aunque fuera mediante la violencia, es el reinado de Pedro el Grande. Piénsese lo que se quiera de este capítulo de la historia de Rusia, hay algo indiscutible: mientras que en este caso se trataba de cierto tipo de absolutismo progresista, en Prusia era imposible un desarrollo serio de esa índole, cumplido mediante el sometimiento de la nobleza; la razón se hallaba en el anterior desarrollo contradictorio de Prusia, es decir, en el fortalecimiento del poder económico y social de la aristocracia, los vínculos que ella había estrechado con el comercio y la extenuación simultánea y completa de todas las otras clases, en especial de la burguesía. La militarización desmesurada, en cuya imposición el limitado espíritu prusiano creía haber descubierto el secreto de la superioridad occidental –sin advertir que las intromisiones del Estado detenían el desarrollo de la economía burguesa en vez de fomentarlo–, se convirtió, al fin, en un recurso «moderno» que no sirvió para limitar el poder de la aristocracia, sino para someter por completo el Estado y la nación toda a la casta de los *Junker.* La complacencia con que ella rememoraba la estricta disciplina de sus antepasados de la Orden Teutónica, a quienes invocaba con gusto para justificar sus innurables entuertos, de suyo ejerció efectos devastadores, lo cual muestra hacia dónde apuntaba en verdad el absolutismo prusiano con sus esfuerzos «modernizadores». La única diferencia entre Prusia y Polonia reside en que en esta la depresión de la industria no proporcionaba el punto de partida necesario para una política económica estatal, que en Prusia era posible aún; por eso en Polonia ningún rey pudo procurarse los medios necesarios para obligar a la nobleza a renunciar, en beneficio propio, a su anarquía, contraria a cualquier centralización estatal del poder. En este único punto el desarrollo prusiano se asemeja al occidental; en la subordinación de la nobleza al Estado centralizador al tiempo que quedan salvaguardados los privilegios e intereses de aquella. Solo que las fuerzas motrices de la historia francesa eran diferentes de las de Prusia. En Francia, la actividad tradicional de la ambiciosa burguesía y la continua agudización de los antagonismos de clases fueron los factores que permitieron al estrato dirigente de la reacción –el más esclarecido y de mayor amplitud de miras, dotado de intereses políticos y no egoístas– reconocer la necesidad de erigir un enérgico absolutismo a fin de mantener la antigua sociedad, aunque ello implicara

también combatir las ideas atrasadas de una nobleza egoísta y miope. En la asamblea de los Estados Generales de 1614, la alta burguesía abogó por que la nobleza de cargo fuera hereditaria, mientras que los representantes de la burguesía media contrapusieron públicamente, en forma revolucionaria –como lo harían después, antes de la Gran Revolución–, los campesinos constreñidos a alimentarse de hierbas a la alta nobleza, que percibía rentas exorbitantes y amasaba fortunas obtenidas mediante el cohecho; en ese momento la nobleza no sospechaba el peligro que la amenazaba, pero Richelieu sí lo conocía. De tal peligro no podía hablarse en Prusia. Sin embargo, elevarse, siquiera fuese parcialmente, hasta el nivel del absolutismo moderno sólo era posible si se refrenaba la anarquía de los nobles; en tal sentido, con la «coacción benéfica» se prestaba el mejor servicio a la nobleza, como lo demuestra una comparación con Polonia. Precisamente, el orden unitario permitió a la nobleza prusiana –que ejercía una preeminencia social sobre todas las demás clases mayor que la conocida en los otros países– penetrar en todos los poros de la sociedad, organizándola y educándola intelectual y moralmente según sus propias concepciones. Nunca se podrá afirmar con seriedad, respecto de Federico II, su presunto carácter ilustrado, esa eterna fábula de la historiografía alemana. Antes de que nuevos historiadores pusiesen esa fábula en el sitio que le corresponde –a saber, entre los mitos de los reaccionarios alemanes chovinistas–, ya Tocqueville había aludido al carácter feudal y medieval de la conducción del Estado propia de Federico. Como prueba cita el célebre código federiciano, del cual dice que en él abundan expresiones humanitarias y progresistas, pero que «bajo esta cabeza moderna echamos de ver un tronco absolutamente medieval». En este código hasta se conservó el signo más seguro del atraso medieval, la jurisdicción señorial, que en los países de Occidente hacía tiempo que había retrocedido ante la administración de justicia estatal y unificada. Solo se quitó a la nobleza el derecho de trabar alianzas a su capricho, y ello en beneficio de sus verdaderos intereses, porque un egoísmo testarudo le impedía reconocer estos, así como más tarde, por ejemplo, tampoco reconoció el sentido de la política de Bismarck, a quien la nobleza, en su limitación, acusó de «liberal».

Ahora bien: ¿cómo fue posible que este organismo estatal achacoso, que miraba con envidia hacia Francia, obtuviera tal influencia sobre el resto de Alemania? La respuesta puede obtenerse con facilidad si se repara en el hecho de que los otros países germanos, por una parte, apenas si estaban menos atrasados que el Norte alemán y apenas si poseían una burguesía vitalmente apta y capaz de oposición, y que, por otra parte, les faltaba una

nobleza que, como la prusiana, se hubiera convertido en una clase que dominara toda la sociedad con el mismo poder tanto en lo económico como en lo social. Y a partir de ese supuesto, es decir, del hecho de que el absolutismo reaccionario de los otros Estados alemanes entraba en escena con una mayor debilidad, esta desigual relación debía multiplicar la influencia prusiana dentro de la sociedad germana, si bien la ocupación práctica de Alemania por parte de Prusia solo comenzó en el siglo XIX con su intromisión directa en los asuntos internos de los Estados del Centro y del Sur. La debilidad general de la burguesía alemana data del momento en que se desplazaron las rutas comerciales y de la *Guerra de los Treinta Años*, que remató la miseria de Alemania. Este desarrollo desdichado tuvo como consecuencia que la vía del compromiso y del inacabamiento se transitara; a partir de entonces en línea recta, esa vía que, iniciada en la época del humanismo y de la Reforma alemana, a causa de la derrota del único movimiento auténticamente democrático de la historia germana –la insurrección campesina del siglo XVI– ya no pudo ser abandonada en ningún sentido. Hemos mostrado cuan poco consecuentes fueron en Alemania el humanismo y la Reforma. La burguesía, débil en su desarrollo manufacturero, no conoció aquel empuje revolucionario del calvinismo combativo. Contraria a todo radicalismo debido a la estrechez de su situación, la clase burguesa quedó cautiva del luteranismo conservador, nacido de un arreglo con el feudalismo, y que se caracterizaba por su fidelidad al orden constituido y por su ambigüedad ideológica. A pesar de la obra de Althusius, extranjero en lo espiritual y discípulo de los monarcomáquicos revolucionarios, el derecho natural revolucionario no arraigó en Alemania en el siglo XVII. En la primera mitad de este siglo hay, sin duda, buen número de eruditos que se ocupan activamente del derecho natural, estimulados por las circunstancias sociales y políticas; pero aquí también se pone de manifiesto esa disposición al compromiso, como se advierte en la tendencia a deformar la clara doctrina de la soberanía merced al uso de expresiones rebuscadas y oscuras, y a eludir medrosamente la peligrosa palabra «pueblo». En este sentido, la situación se presenta aún peor en la segunda mitad del siglo XVII. A pesar de los muchos planteamientos críticos, sobre todo de carácter formal-racionalista, que en modo alguno deben ser subestimados,[360] los principales exponentes de este derecho natural, Pufendorf y Thomasius, consuman también un paso funesto de adaptación a las circunstancias de Alemania en tanto reemplazan la

[360] Acerca de esto *cf*. G. Lenz, *Theokratie und Naturrecht im 17. und 18. Jahrhundert,* en *Jahrbuch für Internacionales Recht* (Teocracia y derecho natural en los siglos XVII y XVIII, en: Anuario de derecho internacional), vol. 11, 1965.

doctrina revolucionaria de la soberanía del pueblo por las doctrinas reaccionarias de la soberanía del Estado y del contrato de poder. Con esto suponen seguir a Bodin, cuya teoría absolutista del Estado, empero, tenía aún su origen en el contacto con el absolutismo progresista y poseía, por lo tanto, una significación histórica por completo diferente. Con mayor derecho apelaron a Grocio. La demanda de tolerancia contenida en el pensamiento de Pufendorf se asemeja, en lo formal, a la de Locke, pero de hecho su valor es muy otro en cuanto que él, a la vez, reconoce la supremacía del Estado tal como existe en Alemania, es decir, como Estado semimedieval. Los compromisos con la teología, de los que ni siquiera Thomasius se encuentra del todo libre,[361] pueden explicarse aún por la necesidad de despistar a las autoridades –piénsese, por ejemplo, en los violentos ataques a que Thomasius se vio expuesto de parte de los teólogos–, pero precisamente la posibilidad de que se esgrima tal disculpa arroja viva luz sobre las condiciones imperantes en Alemania. En filosofía, la Alemania de la época preclásica no va más allá de la cosmología romántica del gran Leibniz, cuyo pensamiento se halla muy lejos –y esto es significativo– del empirismo y del materialismo, hacia los cuales ya se inclinaban los filósofos ingleses y franceses por esa misma época. El período realmente grande del espíritu alemán es el clasicismo. Por lo demás, también en la segunda mitad del siglo XVIII reaparece, como muestra Gierke,[362] la tendencia de los teóricos del derecho natural a conceder una mayor significación al principio de la soberanía del pueblo. En esta época, un número considerable de pensadores importantes se empeñan en tratar, en el sentido del humanismo progresista, el problema de la superación del atraso alemán. Dos factores pueden haber alentado esta empresa. En primer lugar, la influencia extranjera, a la que nunca pudo Alemania sustraerse y con cuya ayuda se abrieron paso hacia este país las ideas panteístas de Spinoza y las revolucionarias de Rousseau; en segundo lugar, la revigorización, no muy importante aunque perceptible, de la vida económica alemana, en virtud de la cual aumentó también la gravitación de la burguesía. Nace una especie de Ilustración alemana, que, si se la compara con la francesa, parece pálida y timorata. La burguesía, que aún carece de fuerza y autoconciencia suficientes, y que solo con dificultad se va desprendiendo de las tradiciones reaccionarias del pasado, es todavía incapaz de hacer de Lessing su héroe o de apreciar plenamente la crítica a la nobleza contenida en el *Werther,* de Goethe, y en *Kabale und Liebe* (Cábala y amor), de Schiller. El estreno de *Die Räuber* (Los

[361] Acerca de esto cf. P. Kupehvieser, *Thomasius,* en A. D. White, *Sieben grosse Staatsmänner* (Siete grandes estadistas), 1912.
[362] O. Gierke, *op. cit.*

bandidos), de Schiller, acaecido en 1782, encontró, sin duda, un público fuertemente excitado, pero minoritario. Puesto que en Alemania seguía faltando una sociedad burguesa, aun de acuerdo con los patrones de aquella época, no podía originarse un vasto estrato de intelectuales interesados en los problemas prácticos de la sociedad. Por eso la Ilustración alemana es, en general, abstracta, ajena a los problemas de la economía y de la política, introvertida y de cultura aristocratizante. En el pensamiento de los intelectuales alemanes –dice Troeltsch–,[363] la ciencia de la naturaleza se transforma en lo contrario de lo que es para los ideólogos franceses e ingleses de la Ilustración: la base para la transformación de la realidad; se convierte en asunto puramente filosófico y estético. El racionalismo alemán del siglo XVIII nada tiene de original ni de revolucionario; rebosa de fermentos románticos. Los mejores espíritus tienden a volver directamente la espalda a la realidad, o bien a disolverla de modo idealista mediante la especulación abstracta. Por otra parte, sin embargo, es innegable que ese extrañamiento respecto de la realidad, propio de los representantes progresistas del espíritu alemán, estaba destinado a producir las más hermosas flores del pensamiento humanista y también, como lo prueban Hegel y Goethe, profundos conocimientos sociales. El genio y la fantasía de los grandes pensadores alemanes los inducía a esbozar una imagen del hombre por cierto abstracta, mas por eso mismo elevada sobre todos los límites de la realidad y del tiempo, y que, con su optimismo y su esperanza en el futuro, difícilmente haya sido igualada. En este sentido, el humanismo alemán fue inmensamente revolucionario; su obra abstracta –la humanización crítica del hombre– no ejerció por cierto un efecto revolucionario sobre su propia época, pero trazó una meta luminosa para muchos espíritus progresistas del futuro. Así, Marx supo unir el humanismo burgués clásico con los análisis más sustanciales de las condiciones sociales prácticas (en sus primeros escritos). Percatarse de esto permite comprender también el entusiasmo con que Klopstock, Schiller, Herder, Fichte, Kant, Hegel, Hölderlin, Schelling y otros saludaron la gran Revolución de Francia. Con toda franqueza, Schlözer la llama «fuerte lección para los opresores de los seres humanos». Por otra parte, el atraso general de Alemania pudo poner diques al entusiasmo que la Revolución había encendido en los corazones de los alemanes de espíritu progresista. Los sabios y los poetas alemanes deben a la Revolución Francesa un nuevo y más comprensivo sentimiento del mundo, pero en el fondo ella solo influyó en Alemania sobre algunos solitarios y no obtuvo un eco profundo en el pueblo. Basta echar un

[363] E. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Ensayos de historia del espíritu y de sociología de la religión), 1924.

vistazo a las ciudades alemanas para comprenderlo. Stieve [364] presenta su situación de la siguiente manera: solo algunas ciudades se destacan algo sobre las demás; solo las ciudades portuarias, Hamburgo y Bremen; la ciudad de las ferias, Leipzig, y Francfort del Meno exhiben un notable nivel de desarrollo. Las ciudades antaño más importantes de Alemania, como Nüremberg, Augsburgo y Colonia, se encuentran:

> «casi todas en una situación de estrechez, y aun de miseria, estranguladas por limitados horizontes (...) El artesano constituía aún, de muchas maneras, el estrato superior. Todavía evitaba celosamente, mediante la coacción de los gremios, el ascenso de los oficiales; todavía gran parte de las mejores casas pertenecían a gente del campo».

Por todo ello resulta tanto más asombroso el sentido crítico de los poetas y pensadores alemanes. Pero sobre la roca del atraso germánico nadie podía saltar; no pudo hacerlo el humanismo alemán, que traía consigo todas las condiciones morales e intelectuales para ello. Por cierto que intentó dar el salto, pero quedó suspendido para siempre en las alturas nubosas de la ética y la estética humanísticas. Solo una vez se ofreció a la clase burguesa una oportunidad favorable para arrancar al desarrollo alemán de su medianía tradicional y empujarlo hacia carriles modernos: en la época de las guerras napoleónicas. En efecto, estas hicieron vacilar con tal fuerza la roca de la dominación aristocrática que solo se necesitaba un hecho heroico, apoyado en miras amplias y claras, para salvar a la sociedad alemana de un nuevo hundimiento en condiciones semimedievales. Pero no aparecieron los hombres que lo llevaran a cabo. Lo que los grandes estadistas alemanes emprendieron en ese instante en modo alguno era suficiente; solo era apropiado para liberar a Alemania de la dominación extranjera, y esto era lo que significaba, en las miserables condiciones de aquel entonces, la aristocracia de Napoleón. Por cierto que no se puede negar que hombres como Gneisenau, Boyen, Stein y Schön, o bien Morgenbesser, Friese, Schrötter, Frei y Vincke, tuvieron una actitud honesta y fundamentalmente progresista; sin duda, muchas de estas figuras –basta pensar en Scharnhorst o aun en Schön– tienen algo de imponente y hasta hay en ellas cierto hálito revolucionario dada la forma en que, por momentos, poniendo en juego toda su personalidad, intentaron abrir el camino a las reformas que reconocían como inevitables. Pero también es verdad que los esfuerzos reformistas de

[364] F. Stieve, *Geschichte des deutschen Volkes* (Historia del pueblo alemán), 1941.

apariencia popular, quizá con la excepción de Schön, todavía estaban muy lejos aun de los fines propios de una democracia burguesa moderada. Alexander Abusch, quien en su libro *Der Irrweg einer Nation* [365] (El extravío de una nación), caracteriza a Stein como «exponente de la voluntad liberadora de su tiempo» (¡pero omite mencionar el marcado odio de Stein a la Revolución Francesa!), se ve obligado a hacer constar lo siguiente, cuando presenta las reformas de Stein, que él ensalza mucho: el edicto de octubre de 1807, que derogó la sumisión hereditaria y la servidumbre de los campesinos, «todavía no [significaba] la total liberación de estos de las faenas obligatorias, pero suscitó las iras de los *Junker».* Vale decir que estos, cuya posición de poder no había sido tocada, pronto encontraron la oportunidad para revertir tales reformas. En vista de los fracasos precedentes de Turgot y de la solución de los problemas por obra de la Gran Revolución, así como del debilitamiento del Estado de los *]unker* ante el ataque de Napoleón, quien no supiese hacer algo mejor que lo que hizo Stein no era un «exponente de la voluntad liberadora de su tiempo». Tampoco fue muy promisorio el destino de la autonomía administrativa introducida por Stein en 1808. «A pesar de que las corporaciones y los gremios fueron abolidos, la igualdad de los ciudadanos siguió restringida»; estas reformas «solo les aseguraron una participación en los asuntos públicos de sus aldeas y provincias». Mucho más que en la Inglaterra y la Francia de esa época, se habrían necesitado hombres revolucionarios y no meramente progresistas; un Scharnhorst revolucionario, un Stein revolucionario. Solo una revolución burguesa intransigente habría podido empujar a Alemania, de una vez y para siempre, por el camino del desarrollo social y político, y evitar la traición a las promesas –pobres, de todos modos– de 1813, traición que significó el comienzo de la restauración de las condiciones reaccionarias. No se diga que una revolución burguesa habría sido imposible. El dominio unilateral de la nobleza ya se encontraba en manifiesta contradicción aun con una situación económica todavía subdesarrollada. Una ligazón enérgica con el alzamiento nacional contra Napoleón en modo alguno habría estado condenada al fracaso, como lo muestra el éxito de la insurrección de los dekabristas rusos, acaecida poco tiempo después, y habría tenido las mismas perspectivas de triunfo –perdóneseme el salto– que la gran Revolución Rusa de 1917, cuyos caudillos supieron lograr que la revolución burguesa se transformara en revolución socialista. Con esto Alemania habría conquistado las simpatías de todas las fuerzas progresistas del extranjero, poniéndose de un salto a la vanguardia de las naciones. No otra cosa que un presentimiento de esta posibilidad estaba en la base del sueño de Fichte: que Alemania

[365] 1947.

llegase a madurar hasta ser el Estado modelo de Europa. Los dirigentes progresistas y liberales no aprovecharon esa oportunidad favorable para transformar revolucionariamente Alemania, no la reconocieron como tal y, en el fondo, no desearon en modo alguno la revolución; en esto consistió su imperdonable límite, que muestra como muy problemática su actitud frente al progreso. Esto vale, asimismo, para Schön, a quien Mehring juzga de manera en extremo favorable aludiendo a su profunda versación económica y filosófica y a su lucha posterior –junto a Jacoby– por hacer de Prusia un Estado constitucional, y cuando disculpa su actitud timorata asegurando que «si en Alemania hubiera existido una clase burguesa consciente de sí, Schön habría sido su caudillo natural». Sin embargo, la tiranía de los nobles se sobrevivía a sí misma y se encontraba además debilitada por la guerra; contra ella pudo convocarse al pueblo, de haber elegido el instante propicio: el período que se extiende entre el debilitamiento y la revigorización de esa clase. Y aun cuando se comparta el juicio de Mehring sobre Schön, hay que reconocer que los hombres de ese tipo eran muy pocos, y que entre estos y los representantes más conocidos del movimiento reformista siempre existió una diferencia considerable que se mide por las necesidades y posibilidades históricas objetivas, diferencia que hasta hace aparecer a un Scharnhorst bajo una luz mucho menos favorable que la que tradicionalmente le presta la historia. La verdad es que, a pesar de las simpatías más o menos profundas hacia la Revolución Francesa –cuyas instituciones apenas si se admiraban por su significado para la libertad general, sino más bien como medio ya probado al servicio de la organización y perfeccionamiento del Estado–, no se podía ni se quería representar en el suelo de Alemania, exprimido a lo largo de siglos, un acto del pueblo en verdad revolucionario. Esta limitación nunca fue superada. Stein odiaba a la Gran Revolución y, por su causa, a la «horrible nación de los franceses»; y no era el único en sentir ese odio, que delataba su poca comprensión de la necesidad histórica. Por eso mucho más significativa que el empeño de Schön por establecer una libertad individual plena fue la idea de representación enunciada por Hardenberg en 1811. Según el modelo napoleónico del sistema de prefecturas, Hardenberg quiso impedir la participación del pueblo en las decisiones políticas; sin advertir que subsistiendo el dominio aristocrático esa constitución debía convertirse a la larga en el instrumento de la reacción, se aferró a la idea conservadora de que la representación no debía ser un órgano independiente que ejerciese el control sobre el gobierno «sino un apoyo del gobierno, que influyera favorablemente sobre la opinión pública».[366] Por eso su liberalismo era un tronco sin cabeza.

[366] F. Hartung, *Verfassungsgeschichte Deutschlartds* (Historia constitucional de Alemania), 1933.

Pero aun contra ese plan, moderado en extremo, la nobleza hizo oír su airada protesta. No obstante, nadie pensó en convocar al pueblo para su autodefensa.

Nada de milagroso hay en el hecho de que la reforma de Stein y Hardenberg permaneciera como un episodio sin resultados verdaderamente transformadores. El único logro algo valioso fue la emancipación de las ciudades respecto de las trabas del Estado, según el modelo de la Revolución Francesa. Pero tampoco esto duró mucho, pues las relaciones de clase no habían variado; y no lo habían hecho sobre todo en el campo, que era el fundamento de la dominación aristocrática sobre la totalidad del Estado. El régimen urbano, aceptable en su forma originaria, se corrompió y perdió vigor de manera paulatina. Las libertades que en 1808 se habían concedido a las ciudades se convirtieron cada vez más en instituciones de las que el gobierno se servía a voluntad. Y si se consideran las reformas agrarias, «entonces es evidente que el triunfo fue de los aristócratas».[367] Vale la pena leer en Mehring en qué consistió, en los detalles, este triunfo. Stillich resume así el proceso:

> «Después de las guerras de liberación advino un fuerte retroceso. Por la declaración de 1816, se excluyó del régimen de las conmutaciones a todos los campesinos no aptos para portar armas; esto significó que sus tierras fueron confiscadas por el propietario feudal. Sin duda que eran libres, pero carecían de propiedades. Con eso se procuró la fuente para un proletariado rural. También la exención de cargas feudales quedó paralizada debido a la enorme cantidad de víctimas causada por la guerra. Así ocurrió que en el año de la revolución regían gravámenes y tributos en número aún mayor, que esclavizaron de hecho a los campesinos».[368]

Los siguientes tributos existían todavía en 1848: contribución en dinero, diezmos, impuesto al pastoreo, impuesto a las aves, tributo de los gansos de San Martín, aportes para la protección, aportes para la vigilancia, impuesto a los víveres o a la artesanía, impuesto a la caza, tributo de perros (los campesinos debían mantener perros para los autorizados a cazar), impuesto de volatería, impuestos a la leña, derechos de permiso, derechos de asentimiento, impuestos a los abonos, tributos dominiales, impuesto de San Miguel, el impuesto al vino, al agua, de molinos, a las colmenas, impuesto a la

[367] F. Mehring, *op. cit.*
[368] O. Stillich, *Die politiscben Parteien in Deutscbland* (Los partidos políticos en Alemania), 1908.

destilación de aguardientes, gravamen por cambio de propietario, impuestos a los cernidores y otros. Por supuesto, la exención impositiva de la nobleza permaneció intacta y solo en 1849 se derogó la jurisdicción patrimonial. El «legítimo» poder de policía de la nobleza subsistió hasta 1872. Su prerrogativa de cazar en propiedad ajena fue abolida en 1848, pero se la restableció en 1850 de la siguiente manera: no cualquier campesino tenía derecho a cazar en su tierra, sino que solo podían hacerlo los propietarios de por lo menos 300 yugadas, en Prusia; y en Sajonia, los que poseyeran como mínimo 600 yugadas.

La reacción alemana encuentra su expresión ideológica en el romanticismo. Es característico que la ciencia política romántica de Alemania sea la más reaccionaria de Europa. Aun el «moderado» Stahl enseña la inviolabilidad de aquello que ha devenido así en la historia, esto es, de la dominación aristocrática, y rechaza la constitución; concibe en sentido totalmente feudal la posibilidad de un progreso histórico de la sociedad, pues lo entiende como «continuación del desarrollo» del Estado estamental. Haller, el patricio de Berna, impresionado por la reacción austríaca y prusiana dominante entre 1816 y 1834 –en esta época aparece su obra principal en seis volúmenes–, es «más radical» que Stahl y no puede maravillar que alcanzara gran influencia sobre la reacción aristocrática de Prusia. Haller expresa con franqueza lo que la reacción piensa: el Estado no se funda en el derecho sino en la fuerza; el más fuerte esclaviza a otros como siervos, y la historia seguirá siendo siempre así a pesar de los intentos que se hagan por anular esta ley que le es propia.

Hasta qué punto la cuestión prusiana fue en verdad la del dominio de la clase noble, en su conjunto la más reaccionaria y consciente de sí, sobre la Alemania subdesarrollada en el ámbito social, lo demuestra el inesperado reemplazo del poder prusiano –debilitado por la guerra y por eso temporariamente incapaz de gobernar– por el que le era más afín en cuanto a su carácter reaccionario: el austríaco. Sin embargo Prusia se doblega a la voluntad de Metternich por corto tiempo; solo durante ese lapso permite que la restauración del antiguo orden del Estado sea realizada por una nobleza que no es la suya propia. En ese período se repone con rapidez, preparándose para recuperar el poder indiviso. Como primer paso, se suprime la Constitución del programa de Hardenberg. El hecho de que se mantenga el servicio militar universal se explica por cuanto se lo considera, como más tarde al derecho electoral, un nuevo medio para la conservación del Estado; y en la práctica se convirtió en el basamento del posterior imperialismo prusiano. Mediante los acuerdos de Karlsbad, que apuntan contra todos los movimientos liberales, y

mediante la directa intromisión en los asuntos internos de cada uno de los pequeños Estados alemanes que coquetean con un orden constitucional, toda la nación es uncida con violencia al yugo de las fuerzas reaccionarias. En esa época de severísima opresión se insinúa en el liberalismo alemán cierta tendencia pasajera a la radicalización; desengañado de promesas y reformas, se acerca en cierta medida al liberalismo pequeño-burgués. Pero en el fondo este movimiento liberal fue confuso y contradictorio, como lo demuestran las fiestas de Wartburg y Hambach, separadas por dieciséis años y que así caracterizan, aproximadamente, el comienzo y el fin del liberalismo radical. Al comienzo de este capítulo aludimos ya, con palabras de Mayer, al carácter escindido y semirreaccionario de este liberalismo. Es verdad que, aislados, aparecen también pensadores claros y consecuentes, entre quienes cabe citar ante todo a Rotteck; pero resulta difícil trazar una línea demarcatoria entre él –y sus iguales– y el radicalismo pequeñoburgués, con el cual tenían diferencias menores que con el liberalismo en el que se incluían. Mientras la mayor parte de la burguesía se hunde en un practicismo y un egoísmo carentes de ideas y nada quiere saber de los auténticos principios del progreso, por lo cual se contenta con la unión aduanera establecida bajo el control de Prusia y la saluda con entusiasmo, Rotteck retoma en su pureza la idea de la soberanía del pueblo y combate aquella unión aduanera, no por razones de principio, sino porque no admite el acrecimiento de la influencia de Prusia, hostil a la constitución. Así, solo una parte de los liberales lucha en esta época por mantener una actitud progresista honesta y algo consecuente, acercándose innegablemente de tal modo al programa democrático de las clases inferiores. Por cierto que también la mayoría de los radicales pequeño-burgueses cayeron en un hondo filisteísmo y no escaparon a la «maldición del inacabamiento»; de todos modos, ellos tuvieron conciencia mucho mayor de su misión histórica que la burguesía, y por eso, aunque tarde (1847), se unieron formando su propio partido. Numerosas transiciones hay entre los radicales y los pocos socialistas, como Büchner, Heine y Marx. En el campo liberal auténtico, la tendencia realmente democrática está aislada. Cuando, en 1841, Jacoby apela a la opinión pública con sus sensacionales *Vier Fragen* (Cuatro preguntas), encuentra la mayor comprensión y el mayor número de partidarios entre la pequeña burguesía y el proletariado. En los años siguientes el radicalismo crece de modo tal que el gobierno debe pensar en medios más serios para lograr la tranquilidad; el rey cree poder contener la ola radical convocando, en 1847, la Dieta de la Confederación y recurriendo a Otras concesiones aparentes. Todavía muy poco antes del estallido de la revolución, la mayor parte de la burguesía demuestra gran indiferencia, y aun

desconfianza, ante las exigencias, sostenidas con ahínco, de libertad de prensa, de opinión y de reunión. El estado de espíritu de la clase burguesa solo cambia cuando también miembros de la burguesía «legalista» –que, según relata Mehring, habían cerrado las puertas en las narices a manifestantes en fuga, perseguidos por la soldadesca que hacía fuego sin piedad– fueron ajusticiados. Pero la mayor parte de los caídos en la lucha eran obreros y oficiales artesanos, de lo cual la burguesía se espantó no poco.

La primera revolución burguesa de Alemania estallaba cuando la burguesía tenía frente a sí un proletariado que, si bien oscuramente, sentía como una necesidad –además de la emancipación burguesa– su propia emancipación y, por lo tanto, la de la sociedad toda. A los trabajadores que luchaban en las barricadas la libertad burguesa no se les aparecía como el fin último de toda la historia, sino como una de las etapas más importantes en el camino hacia su plena emancipación social. Y entonces el miedo ante el proletariado indujo a la burguesía a traicionar por completo sus propios fines e ideales históricos. Ello era inevitable, puesto que la revolución, que había sido principalmente obra de la pequeña burguesía y del proletariado, perdió su entusiasmo desde el momento en que la burguesía, arrastrada por los acontecimientos y plegándose a regañadientes a ellos, pudo tomar su dirección. Con el nombramiento de los «ministros de marzo», Hansemann y Camphausen, caudillos de la auténtica burguesía liberal y enemigos declarados de cualquier programa político que tuviera por base la idea de la soberanía del pueblo, la revolución entró en su período de liquidación. Pero la verdadera tragedia de la revolución alemana de 1848 no estuvo solo en el hecho de que la unidad de las clases opositoras, imprescindible para vencer en forma definitiva a la reacción nobiliaria, se disgregara en lo ideológico y en lo práctico, sino ante todo –y en comparación con las relaciones inversas que se presentaron en otras revoluciones burguesas– en que, aún antes de alcanzar los fines comunes, la izquierda revolucionaria se viera empujada, sin esperanza alguna, hacia una situación minoritaria. A semejanza de lo ocurrido en la Asamblea Nacional de Prusia con Hansemann y Camphausen, también en la Asamblea Nacional de Francfort, elegida por voto universal, igualitario y directo, Dahlmann y Welcker, enemigos de la soberanía del pueblo, se adueñaron de la las mutuas complacencias la nueva Constitución con los poderes existentes, se llamó irónicamente a estos hombres «los teóricos del acuerdo». La izquierda era dirigida por Jacoby y Waldeck. El centro estaba dividido; a su ala izquierda pertenecían Bucher y Rodbertus, quien, significativamente, adhería al punto de vista del «acuerdo». La reacción prusiana supo explotar con

mucha habilidad las debilidades de la burguesía, como lo demuestra el exitoso intento de sembrar confusión convocando otra asamblea en Berlín, al mismo tiempo que funcionaba la de Francfort, y con el mismo nombre de «Asamblea Nacional». De ahí al otorgamiento, en Prusia, de la Constitución del 5 de diciembre de 1848, acto en el cual la traición de la burguesía quedó oculta por los ilusorios combates que parecía librar, solo restaba un paso. De tal modo, la revolución encontró ya un fin lastimoso a pesar de que volviera a agitarse en mayo de 1849. En ese mes, el gobierno promulgó una nueva ley electoral, basada en el derecho al voto de las tres clases. La Constitución «acordada» pacíficamente fue diluida cada vez más, y hasta se llegó a restaurar el poder de policía de los terratenientes, los mayorazgos, que representaban la espina dorsal de la pervivencia indiscutida de la clase noble, y otros derechos de la misma índole. Cuando volvió a reunirse la Dieta, la reacción tuvo en sus manos la totalidad del poder del Estado. Como siempre que había peligrado su dominio, y puesto que la clase burguesa no aprovechaba esas situaciones, también esta vez la casta de los *Junker* salió fortalecida del combate.

No solo en Alemania; también en otros países el horror que inspiraba el proletariado sedicioso fue el fundamento de las traiciones de la burguesía.[369] Pero en ninguna parte fue tan grande como en Alemania la autonegación de la burguesía. Ella se distinguía, con relación a las clases burguesas de otros países, por la carencia de todo recuerdo revolucionario o tradición democrática, así como por las insuficiencias e incoherencias ideológicas que emanaban de esta circunstancia; pero también –y he ahí lo notable– porque estaba verdaderamente sujeta, en lo ideológico y moral, al mundo de ideas y sentimientos romántico-feudal. Esto se explica por la conjunción histórica de la citada inmadurez ideológica de la burguesía con la preponderancia social de la nobleza, que era fruto de esas mismas condiciones históricas, y con la influencia ideológica de esta sobre toda la sociedad, influencia que por las mismas razones apenas si encontraba obstáculos. Dentro de la burguesía las gradaciones ideológicas eran por cierto numerosas; en modo alguno había unanimidad. Pero cuál era la situación en el término medio lo muestra el hecho de que, por ejemplo, una de las mejores cabezas entre los filósofos liberales, David Strauss, en sentido político de ninguna manera resista la comparación con cualquier liberal moderado de Inglaterra.

[369] Acerca de Francia *cf*. las excelentes consideraciones de A. Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus* (Democracia y socialismo), 1962.

Lo que Mehring dice de Strauss, a quien pone por encima de la mayoría de los liberales alemanes de la misma época, incluida toda la *Junge Deutschland* (Joven Alemania), rige aún más para la masa burguesa:

> «Era un *magister* y un teólogo suabo, más un provinciano que un pequeño-burgués, una naturaleza cautelosa, que encontró una comprensión cada vez mayor para las crecientes necesidades de ganancia del capitalismo en ascenso, pero que siempre combatió la revolución en sus formas burguesas y la difamó en sus formas proletarias».[370]

Quizás en Strauss, cuya filosofía muestra de todos modos un sesgo crítico-subversivo, no hubiera una inclinación directa hacia el prusianismo feudal; pero es innegable la existencia de esta en la gran masa de la burguesía. Por doquier encontramos síntomas de una prusificación del pensamiento burgués, aunque raras veces adopten la forma de claras expresiones ideológicas. Uno de tales síntomas es, por ejemplo, la admiración por el pasado alemán, que nada tenía de admirable salvo el envilecimiento cómplice de todas las clases, las hazañas de la nobleza, por lo general absurdas y brutales, y la política constantemente reaccionaria de las dinastías germanas. En cierto modo, eran «innatos» a los alemanes el pensamiento conservador y el respeto por la «fuerza» y la «circunspección» del régimen estatal prusiano, del cual el filisteo sólo llegaba a ver los formalismos. Todo sano movimiento de oposición se ahogó, antes que pudiera madurar, en ideas arraigadas en un inmenso fárrago, y que, arrastradas de generación en generación, no ofrecían ningún punto de apoyo para un pensamiento político más libre, a menos que alguien se entusiasmase con Thomas Münzer, Götz von Berlichingen o el Reino de Dios de Münster... pero, ¿quién se atrevía a eso? Aun Arnold Ruge, el ex colaborador de Marx, no pudo menos que declarar libre y justo al Estado prusiano. Pero no solo la burguesía; también la pequeña burguesía y hasta el proletariado estaban contagiados de la general corrupción. Grandes sectores de la pequeña burguesía profesaban románticas ideas gremiales y corporativas. Aun en el Sur de Alemania la situación era pésima. Dice Rosenberg:

> «Con todo, en el Sur de Alemania faltaba toda tradición de libertad política. Desde hacía siglos, la población estaba acostumbrada a obedecer a las autoridades (...) Las inofensivas y estériles Dietas de los diversos Estados meridionales de Alemania, establecidas desde 1815,

[370] F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Historia de la socialdemocracia alemana), 1922.

> tampoco tenían capacidad como para instilar en el pueblo una voluntad de lucha cívica (...) Para una seria acción revolucionaria, la gran mayoría de estos llamados demócratas era inservible, por lo menos si se trataba de ir más allá de los límites de la amada patria chica». «Esta era la forma normal de la democracia alemana de 1848, es decir, un tipo político esencialmente diverso de la democracia social del Occidente de Europa...».[371]

Pero también el elemento obrero, con pocas excepciones, seguía la corriente, cierto es que a menudo con repugnancia, pues experimentaba demasiado la miseria general en carne propia; su cabeza y sus miembros, sin embargo, estaban paralizados por aquella atmósfera apestada. De todos modos, si se quería encontrar auténticas ideas liberales y radicales, había que descender a la pequeña burguesía y en especial al proletariado. Alemania tenía que agradecer a estas clases y al extranjero por el hecho de que los sucesos de 1848 pudieran llegar, en general, tan lejos.

Muchas personas que no han estudiado lo suficiente la historia alemana encuentran un enigma en eso que, en sentido amplio, se suele denominar «prusianismo»: ese impulso a lo inauténtico, más o menos comprobado por muchos observadores en todas las clases de la sociedad alemana (insistencia formalista en el deber; falso pundonor, por cuanto se halla en constante –y a menudo trágico– conflicto con la vida; mojigatería sumada a una propensión «heroica»; sentimentalismo racionalizado... y corte de pelo prusiano). Pero tal enigma se explica sin violencia a partir de una inclinación históricamente condicionada del pueblo alemán: la de asimilar elementos intelectuales y culturales extraños a su clase, a saber, aristocráticos. En lo exterior, este proceso se consuma a menudo en forma contradictoria, en especial cuando el pensamiento es empujado hacia una vía progresista –que, de tal modo, entra en contradicción con la línea seguida hasta ese momento por el desarrollo social de Alemania– debido al cambio de las condiciones históricas concretas. En tales casos pudiera parecer que el poder tradicional del conservadorismo prusiano se ha quebrantado; pero ello no es más que una apariencia. No solo sigue obrando la atrofia de la conciencia de clase de las clases oprimidas –atrofia que es el resultado de la desdichada historia de la nación alemana y del hecho de que las relaciones reaccionarias de poder han permanecido intactas–, lo cual altera, sin que ellas lo sepan, el rumbo de la voluntad de las personas actuantes; no solo sigue obrando –decimos–, sino que esa atrofia

[371] A. Rosenberg, *op. cit.*

posee la virtud de irrumpir con redoblada fuerza y de convertirse en factor dominante en el pensamiento tan pronto como circunstancias extraordinarias determinan por su propio peso un debilitamiento de la consecuencia y la claridad ideológicas. Ciertamente, tales singularidades de naturaleza objetiva no entran en escena, respecto del proletariado, hasta mediados del siglo XIX. Sin duda que la tendencia a la «prusificación» abarca todas las clases, pero donde se revela menos efectiva es en las filas del elemento obrero, que por eso aporta el factor más revolucionario en 1848. En la segunda mitad del siglo pasado, la tendencia a la «prusificación», que el elemento obrero resiste enérgicamente, se convierte a pesar de ello en un peligro considerable. Aunque este peligro es contenido en forma pasajera por los padecimientos de la opresión social y de la privación de derechos políticos –en especial bajo las leyes antisocialistas–, en último término también el proletariado sucumbe a la prusificación, a punto tal que por esa causa sobrevendrán más tarde la ola chovinista de 1914 y la victoria casi sin combate del fascismo bajo Hitler.

Hemos explicado el fenómeno de la «prusificación» a partir de la tendencia, históricamente condicionada, de la sociedad alemana a «superar» su debilidad ideológica mediante la asimilación de elementos aislados del mundo de ideas y sentimientos de la aristocracia. En el fondo, los procesos ideológicos de esta clase en modo alguno son fenómenos única y específicamente alemanes. Pero en Alemania se han producido en su forma más pura y por ende más llamativa. Tropezamos con ese fenómeno de degeneración caricaturesca del poder clasista siempre que una clase condenada a la ruina –y por lo tanto, profundamente contradictoria en su cultura–, pero que domina sin límite alguno, sigue teniendo fuerza suficiente –por razones especiales y que en cada caso hay que investigar de nuevo– para influir en lo ideológico y lo moral sobre una clase dominada en una medida que va más allá de ese grado que ha de considerarse normal en toda sociedad de clases. (Considérense, por ejemplo, los fenómenos de degeneración que hoy aparecen en una parte del proletariado de aquellos países en los cuales se ha embotado el antagonismo ideológico entre la burguesía –que presenta todos los síntomas de decadencia, pero se aferra con todas sus fuerzas a su posición de dominio– y una parte de las clases dominadas. Algo semejante puede observarse en el comportamiento de miembros de naciones oprimidas cuando se genera la tendencia a asimilarse a la cultura de los opresores: ejemplo de ello lo constituyeron los judíos y los checos de Viena hasta la Primera Guerra Mundial. El carácter caricaturesco de los llamados «nuevos ricos» es universalmente conocido.)

En el fondo nada cambió en la actitud política de la burguesía, ni siquiera desde que, hacia mediados del siglo pasado, la industrialización de Alemania comenzó a hacer fuertes progresos. Los tres siglos de tradición reaccionaria de Alemania y las consecuencias de la traición al movimiento revolucionario resultaron ser los factores más fuertes. En especial el hecho de que el proletariado, pese a todos los impedimentos internos y externos, ganase autoconciencia con tanta rapidez como creció en número, hizo que la burguesía se diera por satisfecha con débiles arrestos y planteamientos, sin proponerse, por lo demás, una lucha por la democracia, siquiera fuese en su limitada figura burguesa. Por el contrario, en cuanto advirtió que el Estado prusiano hasta había alcanzado cierta comprensión para con sus intereses de lucro, que estaban en el primer plano de sus esfuerzos y afanes, perdió el último resto de vergüenza política y se deslizó, gimiendo a cada paso por la ignominia a que se la sometía, hacia los brazos salvadores de la aristocracia. Al mismo tiempo, la maquinaria de la ganancia, que funcionaba sin dificultades, hizo tal impresión sobre la burguesía, que comenzó a rendir culto a este nuevo *deus ex machina* en lugar de hacerlo al antiguo dios cristiano; esto ocurrió de la siguiente manera: se adoptó un modo de pensar «científico-natural» en lugar del cristiano y se profesó el materialismo que acababa de nacer. Sin duda, este materialismo respondía cabalmente a los progresos de la ciencia natural y de la mecánica, como también a la materialización de la vida burguesa, consecuencia esta del inaudito incremento de la riqueza. Pero esta filosofía materialista no cumplió la misma función que antes, en la época previa a la Revolución Francesa, pues la burguesía, que se encontraba a sus anchas bajo la protección del Estado prusiano a pesar de las pequeñas rencillas que tenía con él, no pensaba en hacer de esta filosofía un arma, y mucho menos un arma de subversión. La nueva «concepción del mundo» alcanzaba, a lo sumo, para armar algunas pendencias, y esto unido a una puntual concurrencia a la iglesia.

El proletariado se benefició doblemente con este desarrollo político e ideológico, pero al mismo tiempo perdió también por partida doble. Como en Inglaterra, también en Alemania tuvo fuerte repercusión el lenguaje radical manchesteriano de los ideólogos liberales, que se endilgaba con predilección a los obreros. Esto no era más que un fenómeno natural, pues en Alemania las condiciones para una propaganda socialista fueron aún menores que en Inglaterra hasta bien entrada la década de 1870. A la idea liberal, optimista, según la cual el progreso social se realiza siguiendo una «legalidad natural», se unía, apoyada por la propaganda de las asociaciones liberales de cultura

obrera, la idea de que la cuestión obrera tendría una solución automática en virtud del progresivo desarrollo de la industria y del aumento de la riqueza social; en esto la mayor contribución provenía de la referencia a autores como Bastiat y Schulze-Delitzsch. Pero el pensamiento de los obreros alemanes se distinguía fundamentalmente del de los obreros ingleses en un sentido. Mientras que en Inglaterra la burguesía, a pesar de todos sus escrúpulos y contradicciones, abrazaba con absoluta seriedad, por lo menos hasta cierto punto, la consigna de realizar la libertad concebida al estilo liberal, y en todo caso se negaba –en favor de su interés bien entendido– a someterse por completo a un régimen estatal conservador, en Alemania el liberalismo consecuente siguió siendo patrimonio de un estrato relativamente pequeño de ideólogos. La auténtica burguesía se mostraba satisfecha con que sus caudillos, de tiempo en tiempo, emprendieran inofensivas rebeliones en defensa de los intereses de su bolsa, y encubrían la general debilidad y la insuficiencia de su. postura con frases liberales. Pero dadas las condiciones de Alemania, tal postura significaba una traición al progreso burgués y un compromiso con la dominación prusiana. Precisamente por eso el elemento obrero alemán pudo –a diferencia del inglés, que se había pasado con armas y bagajes al campo liberal– mantener un brote más fuerte de independencia intelectual y de autoconciencia proletaria, y hasta llegó a la convicción de que sólo él estaba, llamado por la historia a realizar los ideales democráticos traicionados por la burguesía. Por extraño que esto suene, dicha actitud del movimiento obrero, en el fondo democrático-burguesa, fue la raíz ideológica de la cual extrajo sus primeros jugos nutricios el movimiento socialista que habría de nacer más tarde. Pero por lo pronto el prejuicio democrático-liberal del proletariado fue el mayor obstáculo que se pueda imaginar para obtener una real independización; en efecto, con esto se perdió de vista el problema de la emancipación social; por eso también tuvieron poco éxito los esfuerzos de Lassalle por fundar un movimiento obrero socialista. El elemento obrero alemán nunca más se desprendió del prejuicio democrático, ni siquiera en la época de las persecuciones desencadenadas por la ley antisocialista, y menos aún en la década de 1890, cuando el desarrollo económico promovía aún más la difusión y el afianzamiento de las ilusiones democráticas. El fondo político general, que permaneció inalterado a través de todas las transformaciones históricas e impidió que el proletariado superase sus limitaciones liberales, estaba constituido por las condiciones eternamente inmaduras de Alemania y por el hecho de que la tarea de llevar a cabo la emancipación política –es decir, democrático-burguesa– de la sociedad alemana recayese exclusivamente en la clase obrera.

También en otro sentido entró el proletariado en una curiosa relación con el pensamiento burgués. Hemos dicho que el materialismo de la burguesía –dirigido hacia el más acá, hacia la realidad, y congruente en absoluto tanto con el desarrollo de la ciencia de la naturaleza cuanto con el de la técnica industrial– no había dejado de influir sobre los obreros. Por lo menos los más despiertos y cultos tendían a adherir sin reservas a la imagen materialista del mundo, cimentada por los filósofos burgueses con todos los refinamientos de la lógica científica. En verdad, esta se apoyaba sobre bases en extremo endebles, y adolecía de una confusión gnoseológica ante la cual Kant, Hegel y Fichte habrían debido revolverse avergonzados en sus tumbas; dicha confusión podría servir de advertencia a los muchos materialistas mecanicistas que aún hoy son más numerosos que lo que se suele creer. Por otra parte, la inclinación de los trabajadores hacia este materialismo era bien comprensible. En efecto, al menos en el dominio puramente filosófico su confusión era menos mendaz que la que, al mismo tiempo, se presentaba por el lado idealista y romántico; y en las condiciones todavía semifeudales de Alemania, este materialismo, en cuanto filosofía de la revolución burguesa, se adaptaba con perfección al pensamiento proletario dirigido contra estas condiciones en cuanto era el modo de pensar consecuentemente democrático-burgués de la época. En la más completa oposición a su actitud política, la burguesía había aceptado este materialismo porque se adecuaba a su nueva forma de vida y aun parecía justificarla y, por fin, porque era fácil alardear con sus argumentos siempre que la burguesía tuviera algún motivo de insatisfacción con el Estado aristocrático; en cambio, el proletariado pronto reconoció en él un arma para la subversión de la sociedad en general. Con ello había ganado ciertamente mucho por el momento, pero a la larga lo perdido sería mucho más. En efecto, en la medida en que la difusión de la cultura en materia de ciencias de la naturaleza se realizó a expensas de las ciencias sociales, y en que una concepción materialista del mundo, de tinte mecanicista, echó raíces en la conciencia de las masas, las ideas del materialismo dialéctico de Marx y Engels no pudieron ser comprendidas en un comienzo, y luego, cuando de manera paulatina fueron imponiéndose, se las aceptó en una forma desfigurada, y por cierto mecanicista según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Lo esencial y específicamente novedoso del materialismo marxista pasó inadvertido y durante mucho tiempo se lo interpretó mal. Así, especialmente la teoría económica de Marx y las doctrinas del desarrollo (de la legalidad histórica) y de la lucha de clases sufrieron una deformación mecanicista. Esta vulgarización trajo por consecuencia que en medida cada vez mayor la literatura y la prensa socialistas cayeran en una trivialización sin

límites (la invocación permanente de los métodos de explicación materialistas se convirtió en una mera frase que permitía ahorrarse la búsqueda de una explicación real), y que también la acción política resultase gravemente perjudicada por el modo de pensar del automatismo mecanicista. El pensamiento mecanicista ha seguido vivo hasta hoy, en especial en las filas de las tendencias socialistas y comunistas del Este y el Oeste que se presentan como presuntos guardianes de la «ortodoxia marxista». A un observador atento no se le puede escapar que, a pesar de Marx y Engels, todavía se pasean entre nosotros, con alegría y suficiencia, los seguidores «científico-naturales» de Moleschott y Büchner –por lo demás, también numerosos feuerbachianos–. Leyendo la crítica que Mehring, en *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Historia de la socialdemocracia alemana), dirige al materialismo burgués, asombra cuán poco ha envejecido y hasta qué punto es aplicable hoy a numerosos «predicadores ambulantes del materialismo» (Engels). Nos llevaría demasiado lejos discenir matices; ellos nos parecen inesenciales, salvo que se tomen en serio los nuevos ensayos de disimular las contradicciones del pensamiento mecanicista con conceptos vacíos como «acción recíproca» o «monismo materialista», etc. Nada sería más erróneo que suponer que esas discusiones son abstractas y puramente académicas. El movimiento obrero alemán se ha embebido de este error hasta los tuétanos. De numerosas deformaciones y acciones desacertadas –empezando por la trivialidad «sectaria y autosatisfecha» de la prensa, y por la literatura cortada según el patrón mecanicista, hasta llegar a las profundidades de la gran política– tiene la culpa, en gran parte, el hecho de que una formación intelectual insuficiente y mecanicista impidiera el despliegue de la flexibilidad y la sutileza necesarias, así como de la profundidad y la penetración adecuadas a la complejidad de los problemas. La consecuencia más palpable de todo esto es la esterilidad del socialismo en el trabajo científico, esterilidad que en Alemania se advierte aún hoy. En modo alguno basta aferrarse a metas reconocidas un día como correctas. ¡Para qué sirve la meta correcta si cada día y a cada momento una concepción mecanicista domina el lenguaje en la prensa y la propaganda; si una interpretación mecanicista del arte precipita a las masas –y aun a los miembros del partido– en la más completa confusión, entregándolas a influencias de las cuales deberían ser preservadas; si un maestro tan grande como el que el proletariado tiene en Georg Lukács se desuella los dedos escribiendo para reemplazar definitivamente por una concepción correcta la concepción falsa y nociva que se clava en la conciencia de las masas, por ejemplo, acerca de la relación entre individuo y clase o de la interpretación de los fenómenos culturales, sin que los dogmáticos incorregibles extraigan las

consecuencias correspondientes; y hasta si todavía en 1966, y frente a una progresiva ola de desestalinización en los países más importantes del Este, es condenado en el país de Ulbricht! En la misma línea se encuentra el interminable martirio de Harich en las cárceles de Ulbricht, etcétera.

Mientras que, de todos modos, el proletariado se esforzó honradamente por alcanzar cierta coherencia entre sus concepciones democráticas y materialistas y su actitud política, el burgués alemán medio del siglo XIX, no obstante sus fanfarronerías materialistas y sus frases liberalizantes, siguió fiel a sus inclinaciones prusiano-conservadoras. Pero tampoco el proletariado quedó al margen de la tendencia general a la «prusificación». No se trata de que mostrara la menor inclinación a congraciarse con el espíritu prusiano. Pero sucumbió por vías indirectas; en cierto modo fue tomado por sorpresa; el medio para ello fue el moderno establecimiento fabril capitalista. La puerta para invadir el alma del obrero –y ante todo se trataba de su alma, es decir, de la adaptación de su individualidad a los hábitos del burgués alemán medio y no de la aún inútil corrupción directa de la conciencia política y social– fue la disciplina de la fábrica, que en Alemania mostró un grado de rigor esencialmente más alto que en cualquier otra parte. Y esto no era casual. La burguesía, cuyo espíritu y cuya moral estaban ejercitados, desde Federico II, en el estilo prusiano y que, en su tradicional falta de espina dorsal, se había acostumbrado a considerar este como el modelo de toda formación humana, se había convertido ahora en ama y señora de numerosos obreros y era de suponer que estos tendrían que sufrir esa misma militarización. Dentro de la atmósfera general de decadencia y de «prusificación», el proletariado se hallaba demasiado aislado para escapar por completo a la enfermedad latente de la sociedad alemana, la devoción por la disciplina engendrada por la historia no democrática de ese país. Lo específico de las nuevas condiciones en que el proletariado se veía colocado por un desarrollo demasiado impetuoso se hallaba en la íntima fusión del principio prusiano de orden –aún incólume, y que penetraba en toda la sociedad alemana– con el principio, semejante en lo formal, de la disciplina capitalista de la fábrica, que también ejercía un efecto desindividualizante sobre los seres humanos. Aquí tropezamos con un fenómeno social que solo tiene algún paralelo en Japón, donde se produjo, de manera todavía más visible que en Alemania, un injerto de condiciones capitalistas en una forma social feudal, obteniéndose resultados semejantes respecto de la formación de un especial tipo proletario. Un interesante pasaje de Anna Siemsen confirma nuestra opinión:

> «La organización de las grandes fábricas era militar-autoritaria; los capataces y los maestros actuaban como suboficiales y sargentos mayores; el ingeniero y el jefe de la fábrica eran los oficiales; los directores constituían el estado mayor y el director general dominaba el todo en forma parecida a como el comandante supremo manda sobre el ejército».[372]

Si bien la nueva forma en que se oprimió gran parte –y por cierto la más importante– de la vida del proletariado no logró quebrar al comienzo sus convicciones, la alianza de la disciplina racional de la maquinaria de lucro con la disciplina irracional de la bota militar no podía dejar de ejercer su efecto sobre los hábitos humanos generales del obrero. Esto quiere decir que si la prusificación del alemán había sido preparada desde siglos atrás, y la atmósfera intelectual y moral ya había determinado la quiebra de la voluntad opositora aun en los espíritus críticos, ahora todas estas tendencias negativas encontraban un nuevo campo de acción en aquella clase a la que hasta ese momento habían respetado: la clase obrera. Pero sería erróneo identificar sin más el proceso de prusificación del proletariado con el sufrido por otras clases. Bajo el efecto de las condiciones concretas, que, como es natural, significan algo fundamentalmente distinto para cada clase, la tendencia a la prusificación adoptó en cada una de ellas una forma distinta. Mientras que la burguesía se sentía a sus anchas bajo las condiciones de la prusificación, profesando elevados sentimientos hacia «el Estado y la Patria»; mientras la pequeña burguesía no se atragantaba menos con frases patrióticas, y solo sus sectores más radicales mostraban cierto vigor oposicionista, el proletariado, cuyo sentido crítico se había mantenido despierto al máximo debido a su condición social, conservaba considerables fuerzas defensivas. Pero había algo contra lo que solo podía protegerse en forma insuficiente: la atmósfera de la fábrica –que ahoga la personalidad, aniquila el alma y desmoraliza– y su prusificada maquinaria de disciplina. Es cierto que en otro ambiente social ello tal vez no habría tenido mayor importancia, pero en Alemania las cosas eran diferentes. Si bien la presión de la miseria social y política que sufría la mayor parte del proletariado no había permitido que este cayese en una renuncia intelectual completa, como ya había sucedido en el caso de la burguesía, el enervamiento y la degeneración también lo afectaban. Había dos tendencias opuestas: por una parte, la tendencia a la «prusificación», que brotaba de las condiciones generales de la sociedad alemana; por la otra, la tendencia a la oposición social, alimentada por las especiales condiciones en

[372] A. Siemsen, *Preussen, die Gefahr Europas* (Prusia, el peligro de Europa), 1937.

que tenía que vivir el proletariado. Estas tendencias se imponían por turno, según la cambiante configuración del desarrollo histórico y económico. Muchas «contradicciones enigmáticas» del comportamiento del proletariado alemán se explican si se las considera resultado necesario de la situación contradictoria de su ser. Ambas tendencias antagónicas influían de continuo en la actitud del proletariado alemán, y aun en períodos revolucionarios los residuos conscientes y afectivos de la «prusificación» eran obstáculos que impedían actuar con claridad y consecuencia. Desde la década de 1890 el ascendente desarrollo económico experimentó en Alemania una aceleración aún mayor; con ello no solo creció impetuosamente el sector industrial, por cuyo intermedio se obligó al proletariado, en la forma indicada, a adaptarse a las relaciones generales de subordinación propias de la sociedad alemana, sino que, al mismo tiempo, se generaron factores de naturaleza social y política que fomentaron un debilitamiento de la actitud oposicionista del elemento obrero. En virtud de ello, la tendencia a la «prusificación» se impuso también plenamente a esta clase. Antes de considerar los acontecimientos de la década de 1890, que tienen decisiva importancia en el desarrollo del proletariado alemán, debemos presentar aún, en forma breve, los sucesos más importantes que ocurren desde la restauración del dominio aristocrático tras la Revolución de 1848.

Cuando por virtud del desarrollo económico aumenta la importancia social de la burguesía, en los círculos del gobierno se empieza a advertir que el régimen absolutista será insostenible a largo plazo en su forma pura, y que el orden existente se afianzaría mediante un hábil ocultamiento de su carácter a través de concesiones constitucionales. La oportunidad para dar tal paso se presenta cuando el príncipe Guillermo asume la regencia en nombre del rey atacado de demencia. De hecho, con sus promesas de tono liberal, el regente consigue poner a su favor a casi toda la nación. Parece comenzar una nueva «era». En Prusia se nombra un ministerio liberal, cuyas personalidades dirigentes se caracterizan por su extraordinaria modestia en cuanto a las reformas; de todos modos, asumen el riesgo, inaudito para las condiciones prusianas, de intentar derogar la exención del impuesto a la tierra, privilegio del que goza la nobleza. Hacia la misma época se funda la Unión Nacional Alemana, cuyo fin es lograr la unificación de Alemania sobre bases constitucionales. Pero la esperanza, por ella expresada, de que Prusia fuese el órgano ejecutor de la unificación y de las reformas, desde el comienzo revelaba que esa organización no se guiaba por el propósito de reformar en sentido progresista la vida política de la nación alemana. También en otros puntos el programa

constitucional y de reformas de la Unión Nacional se distingue, a pesar de sus apelaciones a la Constitución de Francfort de 1849, por un contenido sobremanera moderado, ajeno a cualquier idea realmente democrática, y por la más amplia disposición a pactar con el Estado aristocrático. Ya resulta característico que sea Rudolf von Benningsen, el posterior caudillo del Partido Nacional Liberal, que se pasó ignominiosamente a la reacción, quien ejerciera la dirección de la Unión Nacional. Stillich[373] observa con razón que un lenguaje por momentos radical, como las invectivas contra el Estado filisteo y policíaco de Alemania, solo era apropiado para ocultar la debilidad interna, y que el miedo de los liberales –fusionados en la Unión Nacional– a la revolución del pueblo era mayor que su afán de conseguir Parlamento y libertad. Solo una minoría tuvo el valor de manifestar abiertamente la desconfianza que le inspiraba Prusia; la gran mayoría, por el contrario, se conformó con una modesta enmienda en la Constitución, a cambio de la promesa de que serían satisfechas algunas necesidades egoístas de la burguesía. A raíz de esto, la división fue inevitable. Se consiguió, por cierto, detenerla por algunos años en su manifestación exterior, pero ella se puso en evidencia cuando, en el llamado «conflicto constitucional», las distintas partes de la nación se vieron obligadas a fijar su posición frente a Prusia. El conflicto constitucional tuvo su origen en el fracaso del plan del príncipe regente, que consistía en trocar sus débiles concesiones constitucionales por una reforma del ejército. Esta reforma no era en sí misma infundada; la burguesía, sin embargo, escarmentada en verdad por las experiencias del pasado, husmeó un peligro para el futuro y rechazó de plano tal reforma, incluso porque el plan gravaba en forma no desdeñable su bolsa. La posibilidad de tal disentimiento se presentó porque el gobierno, para mantener la apariencia de constitucionalidad, había consultado a la Dieta y solicitado su aprobación. Todo el problema degeneró, por fin, en el conflicto constitucional, atizado por el ala izquierda del Partido Progresista, fundado en 1861; el conflicto terminó con la victoria de la aristocracia dirigida por Bismarck. Durante todo el conflicto, la burguesía propiamente dicha, que pertenecía *pro formula* al Partido Progresista, mantuvo una actitud renuente y aguardó indecisa. Lo que más le desagradaba era que al Partido Progresista adhiriese todo el tropel radical, empezando por Lassalle y Jacoby, pasando por Forckenbeck hasta llegar a Schulze-Delitzsch, etc. Si no se apartó de inmediato fue solo porque el Partido Progresista observaba una línea muy confusa e inconsecuente y dejaba a cada uno la posibilidad de esperar un desenvolvimiento que le resultase conveniente. Ya Virchow había caracterizado al programa del partido recién fundado como «programa de coalición»; que

[373] O. Stillich, *op. cit.*

seguía una política de compromisos y pactos lo muestra el hecho de que, desde el primer momento, renunciase a exigir un derecho electoral universal e igualitario. También en lo sucesivo adoptó una actitud fluctuante, lo que le valió la aguda crítica de Lassalle. Así, la clase burguesa aún no tenía motivos para defeccionar abiertamente, aunque en modo alguno le agradase que las simpatías del pueblo no estuvieran de su lado sino que se volcasen a la democracia liberal-radical. Solo cuando se hizo evidente la derrota de los elementos antiprusianos, la burguesía se retiró a su propia posición y fundó en 1866 el Partido Nacional Liberal. A fin de engañar al mundo acerca del verdadero carácter de esta nueva organización emprendió una maniobra consistente en proclamar el derecho electoral democrático pero no sin desacreditarlo al mismo tiempo advirtiendo acerca de los peligros que encerraba. En verdad, lo que le interesaba era algo totalmente distinto: la satisfacción de sus demandas económicas, por las cuales estaba dispuesta a pagar cualquier precio político. Manifestaba repugnancia hacia cualquier empeño genuinamente democrático y alimentaba en su corazón la esperanza de que el Estado aristocrático se avendría, por fin, a compartir el poder con ella; de tal modo la clase burguesa se preparaba para renunciar a su independencia política también en el terreno ideológico. El antiguo derecho natural, del que todavía se habían conservado ciertas huellas aun en el liberalismo moderado, se recusa a partir de ahora con el auxilio de una teoría adaptada a las nuevas circunstancias, teoría a la que se denomina «realismo» y que rechaza el supuesto de la existencia de derechos naturales. Los principales representantes de esta orientación son Dahlmann y Treitschke. De esa manera los frentes están, por lo menos, claramente deslindados. El Partido Progresista pasa a ser un receptáculo de los pocos liberales manchesterianos que aún existen; por lo demás, se convierte en un resto fantasmal tan pronto como lo abandonan la línea radical y la gran masa de la burguesía. En la práctica, Alemania es, a pesar de las reformas aparentes de Bismarck, un Estado gobernado en forma dictatorial con ayuda de la burguesía. Engels habla de una «monarquía bonapartista» a la cual llega a atribuir cierto carácter progresista, evidentemente en relación con el derecho electoral. Bismarck gobierna con firmeza su artificiosa maquinaria constitucional e impone rígidas limitaciones a la representación popular elegida según el derecho electoral democrático; en verdad, gobierna en forma autocrática con su instrumento, el Consejo Federal, pues al mismo tiempo es canciller del Imperio y primer ministro de Prusia y se las ingenia para engañar a todos. Engaña también a la aristocracia, que en su estrechez de miras no comprende ese grandioso plan con el que Bismarck se propone eternizar la dominación

de esa clase: tampoco la nobleza francesa había entendido la política de Richelieu, dirigida a salvar el Estado absolutista. Lo comprende mejor la burguesía, que ya no tiene ningún programa propio, que registra como un triunfo cualquier concesión económica y aplaude la consolidación de la autoridad del Estado frente a las aspiraciones del elemento obrero. Con la cháchara acerca del «Estado de derecho», la burguesía alude al Estado aristocrático prusiano, que gobierna según el derecho y la ley tal como ella los entiende; esa cháchara apenas si encubre su abdicación política, hasta que esta se manifiesta en el programa de Heidelberg, de 1884, en el cual la burguesía abiertamente convierte en un deber del pueblo alemán la sumisión al orden social establecido y a la política de Bismarck.

Cabría pensar que la actitud reaccionaria de la burguesía debió fortalecer la oposición del proletariado. En parte eso fue lo que ocurrió, como lo demuestra el fuerte incremento del número de votos socialistas en las elecciones para la Dieta. Por supuesto, las persecuciones a los socialistas hicieron también lo suyo. Pero ya hacia comienzos de la década de 1890 el radicalismo socialista se debilita en forma perceptible; en un primer momento, esto no ocurre todavía públicamente sino en secreto, encubierto hacia el exterior por el lenguaje radical de los caudillos. El secreto de la contradicción entre el dominio exterior del pensamiento socialista puro y la victoria del reformismo en el movimiento obrero reside en la escisión entre la verdadera actitud de las masas trabajadoras y la tendencia de la dirección, cuya orientación principalmente teórica le sugería ideas que en muchos sentidos aún eran revolucionarias. Por lo demás, el proceso es el inverso respecto de la época posterior a la Primera Guerra Mundial, cuando las masas radicales son traicionadas por el reformismo pseudosocialista. Solo en el Sur de Alemania la dirección se inclinó también hacia el campo reformista. Por cierto, la extinción del radicalismo socialista coincide en el tiempo con la aparición de nuevos factores, que describimos en lo que sigue. Pero estos solos no pueden explicar el hecho de que su efecto pudiera ser tan excesivo y que las alteraciones de la conciencia del elemento obrero alemán fuesen tan vastas y, en todo caso, mucho más difíciles de superar que fenómenos parecidos de degeneración acaecidos en la conciencia de clase del proletariado de otros países. Es preciso comprender lo que en realidad aconteció en Alemania.

No es ninguna exageración lo que Georges Friedmann[374] ha escrito:

[374] G. Friedmann, *Die Zukunft der Arbeit* (El futuro del trabajo), 1953.

> «El partido, a pesar de la enorme hipertrofia de sus organizaciones, [pudo] quedar absorbido en el aparato estatal del Imperio forjado por Bismarck, para terminar empujando a las masas de sus afiliados a los brazos del Tercer Reich creado por Hitler».

Si queremos comprender en todo su alcance el proceso por el cual la clase obrera alemana pierde su carácter revolucionario, debemos tener en cuenta en cada caso todos los factores y tendencias de la «prusificación» del hombre alemán, que en especial después de la industrialización del país empezaron a influir sobre los obreros. Ante todo, no hay que pasar por alto que la vida ideológica y afectiva del proletariado alemán se desarrolló de manera contradictoria. Por una parte, el envilecimiento de las condiciones alemanas mantuvo despierto el sentido crítico y lo agudizó; por la otra, el proletario, como individuo, no pudo sustraerse de la fortísima tendencia a la «prusificación», generada por las tradiciones de la historia alemana y de la estructura social del país; él sucumbió, entonces, a las influencias latentes de la atmósfera antidemocrática y a la educación y a la moral prusianas, que por fuerza debían resultar eficaces en tales condiciones y ejercer su acción disolvente. Al comienzo, quizás ese sometimiento «sólo» se cumpliera en sentido psíquico y moral; la conciencia política y social resistieron aún en mayor o menor grado. Pero el hombre ya contagiado de moral prusiana perdió con rapidez tanto mayor su actitud crítica cuando nuevos elementos contrarios al progreso vinieron a sumarse a los antiguos.

Y estos elementos emergieron con toda su fuerza en la década de 1890. Alemania acababa de ingresar en su estadio imperialista. Bismarck no había apreciado lo bastante la posesión de colonias. Sus sucesores fueron ya de otro parecer, pues a consecuencia del rápido proceso de industrialización se había vuelto necesario disponer de numerosos mercados para colocar los productos; se esperaba encontrarlos, por lo menos en parte, en países no europeos, que también revestían importancia en cuanto a la obtención de materia prima. Primero se construyó una flota para el comercio de ultramar, a la que pronto siguió una flota de guerra. Esto trajo consigo la fundación de colonias comerciales en el África y la concertación de alianzas como consecuencia de la acrecentada rivalidad con el comercio de Inglaterra y de las tensiones resultantes. Por su parte, esta política de alianzas significó para Alemania la enemistad de Rusia.

En la política interior, el nuevo curso obró en dos direcciones. En primer lugar, se mostró cierta pasajera condescendencia hacia la clase obrera, a la que se pensaba uncir a un frente nacional unitario en caso de guerra.[375] En segundo término, el temor al zarismo, artificialmente atizado por la reacción, instiló exacerbados sentimientos nacionalistas y chovinistas en el pueblo, incluido el proletariado. La burguesía, ante todo, esperaba del Estado aristocrático una solución de sus problemas económicos por la fuerza. Los debates parlamentarios son prueba suficiente de que la corrupción ideológica de la opinión pública también había influido sobre el proletariado. A esto se sumó el hecho de que, bajo el amparo del Estado y favorecida por él, la actividad comercial, colonial e industrial de la burguesía multiplicó visiblemente sus ganancias y dio lugar a una coyuntura que la clase obrera consideró, de manera errónea, como un fenómeno inconmovible y permanente del nuevo desarrollo económico. Ese error provenía, y no en último término, de que tal coyuntura se acompañó de ciertas concesiones económicas a los trabajadores y trajo consigo modernas mejoras en las condiciones de trabajo. Así nació la idea de que, por virtud del ilimitado desarrollo de la riqueza que el capitalismo maduro se mostraba capaz de engendrar, se había asegurado un indefinido despliegue ascendente de la sociedad en general y del nivel de vida de la población obrera en particular. También surgió la ilusión de que los antagonismos de clases se irían aminorando paulatinamente y de que la sociedad progresaría en línea recta hasta alcanzar la democracia perfecta, a la que muchos empezaron a considerar ya como no incompatible por principio con el Estado aristocrático. La clase obrera creyó encontrar ratificada esta concepción en la actitud complaciente de los círculos dominantes. A fortalecer aún más el optimismo contribuyó no poco la propensión, arraigada desde siempre, a ver en cada paso hacia la democracia formal un paso hacia el perfeccionamiento de la sociedad. Esta sobrestimación y falsa interpretación de la esencia de la democracia burguesa tenía su fundamento en los prejuicios democráticos vulgares del elemento obrero, tal como habían sido necesariamente producidos por la traición de la burguesía. También el enervamiento del «coraje civil» por obra de la «prusificación» de la moral del proletariado tuvo su parte de culpa; en tal sentido solo recordaremos aquí que poco después de la derogación de la ley contra los socialistas –bajo cuya presión el proletariado alemán había adoptado una actitud relativamente revolucionaria–, al plantearse el problema del abandono del trabajo el 1° de mayo, triunfó la tendencia a la «disciplina» y a la subordinación. La época de

[375]*Cf*. J. Ziekursch, *Politische Geschichte des neuen deutschen Kaiserreichs* (Historia política del nuevo imperio alemán), 1930.

la benevolencia política hacia el elemento obrero se abrió con el rumbo «social» (según una caracterización de Engels) emprendido por Guillermo II. No obstante sus iniciales discursos hostiles a la socialdemocracia, pronto hizo Guillermo promesas de todo tipo; entre otras, introducir una amplia legislación social. A pesar de la desconfianza que suscita en un principio, la propaganda de Guillermo no deja de tener efecto, en especial cuando Bismarck, el autor de la idea de un cercenamiento del derecho electoral y de la brutal persecución al movimiento socialista, es obligado a dimitir y es sustituido por el conde Caprivi, un hombre sin duda conservador pero que, exteriormente, mostraba inclinación por las reformas burguesas. Caprivi mantuvo su puesto desde 1890 hasta 1893. Sus esfuerzos reformistas son vistos con benevolencia por los obreros. Por ejemplo: de la baja de los derechos aduaneros se espera una disminución en el precio de los víveres. El ministro de finanzas, el liberal nacional Miquel, de quien se sabe que en su juventud fue miembro de la *Liga Comunista*, se gana la plena confianza de las izquierdas con sus reformas impositivas. Su verdadera posición es muy dudosa, como lo muestra el hecho de que adhiriese al plan de derogación del derecho a elegir la Dieta del Imperio. La reducción del servicio militar no contribuyó menos a fomentar la confianza de los obreros en el gobierno. De acuerdo con el desarrollo económico y social, esas reformas habrían debido cumplirse mucho tiempo atrás, pero el carácter voluntario con que fueron realizadas «desde arriba» era para Alemania algo inaudito, si se prescinde de las fraudulentas enmiendas, introducidas por Bismarck en la Constitución. Parecía haber empezado la era del desarrollo automático hacia la democracia y el socialismo. Es la época para la cual Engels acuñó su famosa fórmula que habla de la ilusión que es la «porquería nueva, dócil y alegre de crecer dentro del socialismo».[376] El optimismo había llegado tan lejos que hasta un suceso tan interesante, pero en sí mismo ínfimo desde el punto de vista histórico, como fue el debate parlamentario de cuatro días sostenido por Bebel acerca del Estado socialista del futuro, debate que se distinguió por el interés que despertó en todos los sectores y por su nivel relativamente alto, fue interpretado por los obreros como un augurio del avance inevitable de la sociedad. En el mismo sentido apuntaba la intensa actividad del grupo erudito de los «socialistas de cátedra» –grupo burgués orientado en sentido reformista–, así como la enérgica propaganda de los intelectuales que obtuvieron el levantamiento de la interdicción que pesaba sobre los «tejedores» de Hauptmann. Este suceso ocurrió, por lo demás, en una época en la cual Caprivi ya no estaba en el gobierno; había fracasado en el punto

[376] F. Engels, *Kritik des Erfurter Programms* (Crítica al programa de Erfurt), 1891.

dudoso de sus reformas, en el que se hacía visible su transfondo aristocrático: había reclamado que el ejército permanente se elevase en 100.000 hombres.

Fenómenos como la crítica social de los socialistas de cátedra –no siempre consecuente, por lo demás– y el levantamiento de la interdicción a los «tejedores» siguieron siendo fenómenos aislados en Alemania, pues el alemán medio consideraba natural que se prescindiese de la opinión pública para trazar la política del Estado; lo contrario era, para él, una necesaria excepción; nada más ajeno al alemán que entrometerse en los intereses de la burocracia del Estado, en cuya rutina tenía más confianza que en su propio discernimiento. Si en Francia, por ejemplo, el desarrollo revolucionario y democrático del pasado –esto en sentido intelectual– había podido hacer que la proclividad a la discusión y la crítica se convirtiera en una propiedad «innata» del francés, en Alemania se tendió, por el contrario, a sobreestimar lo burocrático y organizativo a expensas de la movilidad crítica del propio juicio; y esa inclinación se convirtió, aun en el proletariado, en un poderoso obstáculo para la democratización de la conciencia alemana. La estructura espiritual y psíquica profundamente antidemocrática del hombre alemán resulta perceptible hasta en las ramificaciones más alejadas. Así, digamos, la llamativa inclinación del movimiento obrero alemán hacia la interpretación mecanicista de la doctrina de Marx se explica también, y no en último término, por el hecho de que la concepción rígida, dogmática –es decir, mecanicista– de la historia lo absuelve en parte de la responsabilidad activa, democrática, y justifica el automatismo burocrático, que entiende la historia como si ella transcurriese según una «legalidad natural» independiente de la voluntad. (Resulta interesante lo que ocurre en las discusiones con los socialistas alemanes: cuando se les reprocha el ser miopes y negligentes en el reclutamiento de fuerzas progresistas y democráticas, en especial de los intelectuales imprescindibles para el movimiento obrero, responden con un argumento que repiten de continuo: si los individuos están ligados a su clase, entonces semejante intento es inútil. Solo que en esto se pasa por alto que el mundo burgués, libre de tales escrúpulos, sabe muy bien cómo romper el vínculo que une el individuo con su clase y penetrar profundamente en las filas del proletariado. Aquí no podemos considerar los numerosos subterfugios aducidos en discusiones de ese tipo, que son otras tantas limitaciones mecanicistas.) Por cierto que se puede hablar de una «prusificación» del elemento obrero alemán, en un sentido especial, entendido en forma correcta. Hoy como entonces tiene vigencia lo que Marx escribió sobre Alemania:

> «Pero en Alemania no falta solamente a cualquier clase particular la consecuencia, la agudeza, el valor y la desconsideración que podrían caracterizarla como el representante negativo de la sociedad. Falta, más aún, a cualquier clase esa amplitud de alma que se identifica con el alma del pueblo, aunque solo sea momentáneamente; esa genialidad que llena de espíritu al poder material y lo eleva a fuerza política; esa osadía revolucionaria que lanza al contrincante este altanero desafío: *No soy nada y debería serlo todo».*[377]

La degeneración ideológica y moral de la burguesía llevó, no solo a una «prusificación» en el sentido antes indicado, sino en verdad a una aristocratización. Cuanto más se alejaba para la burguesía el ideal de la sociedad democrática, tanto más se sentía ella atraída por el ideal aristocrático.

> «La posición que el liberalismo adopta frente a la nobleza ha perdido por completo su anterior radicalismo (...) Por medio de rodeos se han restaurado los antiguos privilegios de la nobleza. En el ejército y en la administración se la favorece de un modo asombroso».[378]

Todavía en 1911, de los 12 gobernadores civiles de las provincias prusianas, 11 eran nobles; de los 36 jefes de distrito, lo eran 22, y de los 244 procuradores públicos, 114 procedían de esa clase social.[379]

El año 1918 trajo la democracia burguesa al pueblo alemán. Pero ni esa burguesía aristocratizada, debido a su miedo al proletariado, pudo llevar a cabo la real democratización del país, ni el proletariado radicalizado supo aprovechar la situación favorable. En vez de esto, las ilusiones burguesas penetraron el movimiento obrero hasta la médula. Encontraron amplia difusión las teorías de la «comunidad popular» y del «Estado popular». Pero en las condiciones por completo transformadas de la época de posguerra era inevitable un paulatino avance del pensamiento revolucionario, lo cual determinó la escisión del proletariado. Sin embargo, tampoco el ala radical pudo conseguir una clara concepción socialista; tenía los obstáculos típicamente alemanes todavía muy metidos en los huesos. Fluctuaba entre un hiperradicalismo nacido de la mala interpretación burocrático-mecanicista de la historia –por eso evaluaba mal las fuerzas neutrales y contrarias– y una

[377] K. Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie,* *** en *Die Frühschriften,* S. Landshut, 1953.

[378] O. Stillich, *op. cit.*

[379] Cf. también la forma en que Sombart caracteriza la prusificación de la burguesía alemana, en *Die deutsche Wirtschaft im 19. Jabrhundert* (La economía alemana en el siglo XIX), 1903.

moderación igualmente ineficaz, porque no apoyaba las reformas que era necesario introducir en el aparato de la propaganda, la prensa, la cultura y la organización; por eso esta ala izquierda nunca logró desembarazarse del burocratismo. Aun en la época en que contó con millones de adherentes siguió siendo, en el fondo, un movimiento sectario.

Pero también el liberalismo siguió siendo una formación enclenque; al comienzo fue eclipsado de manera paulatina, para ser finalmente asimilado, por un conservadorismo decadente, propio de la gran burguesía, disfrazado mañosamente de cristiano y social. Este «conservadurismo social» reaccionario y burgués se las ingenió para enmascararse mediante una mezcla de las fraseologías social y liberal. Todavía después de la Segunda Guerra Mundial escogió, para la época de transición, una máscara social y hasta el día de hoy gusta de presentarse en público con disfraz liberal. En verdad, hace mucho que el liberalismo alemán está muerto; solo sigue vegetando abstractamente en la teoría (en particular, en la economía política teórica, y esto en crasa oposición con la filosofía), mantenido en vida ficticiamente por un pequeño grupo de ilusos liberales. Ha dejado sitió al social-conservadurismo alemán, con el cual lo une, en sentido burgués, la misma tradición antirrevolucionaria. Una comparación entre el social-conservadurismo inglés y el alemán arroja clara luz sobre la peculiaridad de la situación alemana.

La tragedia del liberalismo internacional, agudizada hasta el extremo en Alemania, es la contradicción no superada entre el *«citoyen»* y el *«bourgeois»*.[380] Aprovechando esta contradicción, el partido conservador de Inglaterra pudo obtener grandes éxitos conducidos por Disraeli, en una época en que los liberales, que dominaban el Parlamento, emprendían, con vacilación, débiles reformas electorales. Si se compara esos conservadores con los modernos, en especial con los de Alemania, el contraste es nítido. El social-conservadurismo ya no existe aquí en su pureza (inglesa), sino mezclado con el liberalismo, que en tanto se ha hecho reaccionario. Hace tiempo que ha perdido su trasfondo corporativista-feudal y romántico. En la Inglaterra del siglo XIX, ante la ruina del mundo feudal y la amenaza del liberalismo, hizo suya la protesta por la miseria de las masas ocupadas en la industria, de que la burguesía era culpable; en una palabra: el conservadurismo se hizo social. Su sesgo de crítica social y antiburgués se manifestó de la manera más clara en sus principales representantes: Carlyle y Disraeli. En parte miraba de soslayo a la Edad Media, a la que nimbaba de una apariencia gloriosa inmerecida, y en

[380] Acerca de esta contradicción, descripta con frecuencia, cf. también L. Kofler, *Staat, Gesellschaft und Elite* (Estado, sociedad y élite), 1960.

parte atisbaba un orden social en el que el pueblo, guiado por la monarquía, estaría protegido del zarpazo del empresariado capitalista. Lassalle se sirvió de esta circunstancia para llamar la atención de Bismarck, en diálogos que mantuvo con él, acerca de la posibilidad de fortalecer a la monarquía y debilitar a los liberales mediante la concesión del derecho electoral. Bismarck lo intentó cuando era demasiado tarde: cuando al mismo tiempo que promulgaba el derecho electoral se veía obligado a promulgar leyes de interdicción contra la «cuadrilla extremista».

Hoy no es fácil decidir si este paso de Lassalle fue mera táctica o emanaba de su sobrestimación hegeliana del Estado frente a la economía (como piensa Lukács), es decir, de su idealismo del Estado. En todo caso consta que Lassalle, ante las dificultades con las que chocaba en su intento de desplegar un amplio movimiento proletario, se dejó seducir por la perspectiva de recorrer un camino parecido al de Disraeli. Pero en Alemania ello implicaba reemplazar la alianza entre «pueblo y monarquía», ambicionada en Inglaterra, por la alianza con la burocracia feudal prusiana y con una monarquía que tenía raíces aún más profundas en las tradiciones feudales. Así, la arriesgada empresa de Disraeli se desplazó, en las condiciones de Alemania, hacia lo reaccionario. No es probable que Lassalle no se haya percatado de esto; lo que para Disraeli era algo profundamente serio se convirtió para él en una mera táctica, con la que pretendió burlar la historia. A causa de esta ilusión en que había caído Lassalle, Marx le hizo amargas críticas en declaraciones privadas.

Nunca existió en Alemania un influyente social-conservadurismo en sentido inglés. Como auténtico aristócrata, Bismarck odiaba, sin duda, el espíritu de tendero de la burguesía en ascenso; reconoció tan poco como Disraeli su inevitable función histórica. Pero advertía muy bien el nuevo poder del proletariado, que ya ante su vista se organizaba con todo éxito; empero, ni quiso aliarse con la burguesía (cosa que hizo, no obstante, más tarde, tras congraciarse con el partido de la alta burguesía: el Partido Liberal Nacional), ni tampoco con los obreros socialistas. Así, consideraba el derecho electoral y las mezquinas concesiones introducidas en la legislación social como medios tácticos necesarios para afianzarse. A diferencia de Disraeli, a quien el desarrollo alcanzado por Inglaterra le proporcionaba una perspectiva de mayor alcance, Bismarck tomó muy poco en serio esos medios; así lo prueba su manipulación de la Dieta del Imperio y del Consejo Federal, de la que ya hablamos. Mientras que Disraeli asumió en cierto modo el progreso burgués para salvar lo que se pudiera, Bismarck se rindió a la ilusión de poder

detenerlo sirviéndose de recursos tácticos. Con la esperanza de que el pueblo torturado por el empresario explotador se uniría sólidamente a la monarquía prusiana, creyó poder decretar sin gran riesgo la interdicción de la social-democracia. Pero este partido asumió la tarea de realizar el programa constitucional democrático-burgués, y lo hizo con energía tanto mayor cuanto que este había sido traicionado por todos los sectores, incluida la burguesía. Ahora, se ha hecho evidente que esa tarea fue una fatalidad para el partido, y que hasta el día de hoy este no ha podido escapar de tal dilema, en lo cual, por lo demás, desempeñó un papel decisivo la decepción que los métodos crueles empleados por el stalinismo oriental causó en la conciencia socialista. El partido socialdemócrata se ha convertido en un partido burgués y pequeñoburgués. De tal manera, el social-conservadurismo alemán resulta reaccionario desde el comienzo. Si en el siglo XX el social-conservadurismo de todo el mundo desarrollado se ha reconciliado por completo con el capitalismo –y ello le resultó fácil, pues ya se ha vuelto superfluo el antagonismo entre las tendencias cristiano-feudales y las liberales, que persistía residualmente en el siglo XIX–, en Alemania conserva (siguiendo, sin Prusia, el espíritu prusiano) su carácter táctico-fraudulento, que manipula en forma amenazante las instituciones de la democracia burguesa. El social-conservadorismo europeo, en su totalidad, ha abrazado la línea capitalista; y el alemán se caracteriza por inclinaciones en extremo reaccionarias, que es preciso entender a partir de la desdichada historia alemana y de la tradición burocrático-prusiana, en muchos aspectos inconsciente. La división de Alemania y la proximidad de la infortunada Alemania aterrorizada por Ulbricht (que hace tiempo se halla en antagonismo con los rasgos «liberalizantes» de sus vecinos orientales) no son para él más que otros tantos oportunos argumentos. Es el resultado de toda la historia germano-prusiana en tanto representa la fuerza dominante en Alemania; frente a él, el liberalismo auténtico, que todavía persiste residualmente, y una socialdemocracia burguesa de apariencia opositora solo pueden asumir el papel de un acompañamiento «democrático». En este capítulo y en el consagrado al luteranismo intentamos mostrar la miseria del desarrollo alemán. Si se lo compara con el de Francia e Inglaterra, se vuelve todavía más claro el carácter prevalentemente reaccionario de la historia alemana. Apenas si existieron en este país esbozos de un absolutismo progresista; mientras que en Francia y en Inglaterra ya en los siglos XV y XVI nace una enérgica burocracia burguesa progresista (en Francia, mejor instruida en el derecho romano), en Alemania solo se desarrolló en el siglo XIX, pero a la sombra de la todopoderosa burocracia prusiana de origen noble, y por ello no desempeñó un papel

sustancial; mientras que en los restantes países occidentales los movimientos campesinos ocurren entre los siglos XIV y XV y obtienen a menudo éxitos importantes (en Inglaterra se adelantan demasiado al desarrollo económico y son derrotados), la guerra campesina alemana es la última de Europa y termina con una matanza espantosa; también la abolición de la servidumbre llega a Alemania en último lugar (prescindiendo de Rusia, que en ese momento permanecía en verdad fuera del desarrollo europeo); la revolución burguesa se introdujo en Alemania solo en 1848, es decir, cuando el movimiento obrero ya llamaba a las puertas, razón por la cual, como hace notar Lukács,[381] en Inglaterra y en Francia las revoluciones terminan «con la lucha contra el ala proletaria-plebeya», mientras que en Alemania comienzan por ella; la unificación nacional, ofrendada a la burguesía por la Prusia semifeudal, se produjo recién en 1871, y solo en 1918 se emprende el desarrollo democrático-burgués, sin ningún efecto profundo.

Para terminar, señalemos un importante fenómeno de la historia espiritual de Alemania, cuyo descubrimiento debemos a Georg Lukács. Este autor se ocupa del nacimiento del irracionalismo alemán extremo y llega a la conclusión de que en su base se encuentra la tendencia, que tiene su origen en las contradicciones de la historia alemana, a idealizar el retraso alemán como un camino especial, ciertamente «superior», para el cual es inapto el espíritu de «tendero» de Inglaterra.

> «El mero problema –escribe Lukács–[382] es estilizado como respuesta, con lo cual (...) la presunta irresolubilidad de principio del problema se declara forma superior de la comprensión del mundo».

El «camino especial» de Alemania, que solo existe realmente en la figura de su retraso y su carácter contradictorio, es interpretado al revés, a la manera idealista, como un camino superior al de las demás naciones. De aquí parte una línea recta que lleva al fascismo, hacia el cual converge también el social-conservadurismo alemán, convertido en reaccionario-burgués. La derrota mundial del fascismo después de la Segunda Guerra Mundial apenas introduce un cambio: los métodos son manejados más reflexivamente y con mayor cautela. Mientras que en Francia solo un tercio de los ciudadanos con derecho al voto (y solo un quinto del pueblo) sigue a uno de los representantes más destacados del socialconservadurismo, de Gaulle, en Alemania esa tendencia es mucho más marcada, con el resultado de que se socava la

[381] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, *** en *Werke*, vol. IX, pág. 52.
[382] *Op. cit.,* pág. 93.

democracia, ya de todos modos asentada sobre bases débiles porque la oposición lo es tanto más. Ha llegado a su término el camino «prusiano», en cuyo seguimiento Prusia se aniquiló a sí misma y atrajo a Alemania una enorme desgracia nacional. En el pueblo y en la intelectualidad se bosqueja un movimiento opositor que exige una democratización. La cuestión vital de Alemania es si dicho movimiento conseguirá imponerse.

7. El humanismo burgués y sus límites históricos

Hasta aquí se ha dividido la historia del pensamiento político y social de la burguesía en dos épocas: la del ascenso de esta, caracterizada por un ilimitado optimismo y una imagen acabadamente humanista del hombre, y la de la toma del poder y el control de la sociedad por parte de la clase burguesa, con todas sus consecuencias de decadencia, difusión del pesimismo, negación del humanismo originario y juicio escéptico sobre la esencia del hombre.

En general, esta división es correcta. Pero es falsa en cuanto omite que ya en la primera época, en la época revolucionario-burguesa, profundas contradicciones atraviesan el pensamiento, confiriendo al humanismo burgués el sello de la inconsecuencia y aun –esto no directamente, por lo menos en el caso de los mejores espíritus– de la insinceridad. Por una parte, es innegable la vigencia del optimismo, que se abre confiadamente al porvenir, y del ideal igualitario que resulta de él; pero por otra parte, donde se entra en concreto en el problema de la realización práctica de la idea de la soberanía del pueblo, consecuencia última del humanismo burgués, tropezamos por doquier con esa notable restricción (en la que no se ha reparado lo suficiente) que consiste nada menos que en la concesión unilateral y exclusiva de los derechos de la libertad a los propietarios. Y donde no aparece esa restricción, ello se debe al carácter general y abstracto de las formulaciones o bien a la manifiesta acción de influencias ideológicas de las clases inferiores, influencias que se abren paso en la conciencia de los pensadores en cuestión. En este tipo de ideólogos es preciso incluir a hombres como Cola di Rienzo, Marsilio de Padua, Moro, Mariana, Althusius y finalmente Rousseau. Pero si consideramos las formulaciones de todos aquellos representantes del auténtico pensamiento burgués que, aun en la época de ascenso, adoptan una posición concreta en favor de la realización de la idea de la soberanía del pueblo, entendida como necesaria consecuencia política del humanismo burgués, llegamos a la incontrastable conclusión de que todos ellos efectúan una separación entre los que carecen de propiedades y los propietarios, en cuanto solo a estos conceden el pleno derecho a la libertad.

Ni siquiera lo exponentes de la pequeña burguesía constituyen, en muchas ocasiones, una excepción en este sentido: a los *levellers* de la gran Revolución Inglesa, su nombre de «niveladores» no les impidió rehusar el derecho electoral a los asalariados. La misma posición que el caudillo de los *levellers,* Lilburne, adoptan Milton, Grocio y Locke, y más tarde Turgot, Kant y Schön;

aquí lo llamativo reside, precisamente, en que estos hombres son en su mayoría pensadores de claras ideas humanistas y revolucionario-burguesas. Esto se puede demostrar, en especial, en el caso de Kant y de Schón. El historiador no puede dejar de plantearse esta pregunta: ¿A qué se debe el hecho de que en la conciencia burguesa del pasado la idea de la soberanía del pueblo no se impusiera acabadamente, a raíz de lo cual en el siglo XIX la tarea de luchar por democracia burguesa no recayó en la burguesía sino en una clase hostil a ella, el proletariado? El humanismo burgués moderno pierde la grandiosidad de la antigua imagen humanista del mundo. El proceso de separación entre el antiguo y el nuevo humanismo burgués comienza aproximadamente a principios del siglo pasado, pero solo acelera su *tempo* en la segunda mitad de ese siglo. Por cierto que a una mirada perspicaz no se le escapa que una relación contradictoria de las clases burguesas con el ideal humanista atraviesa, como una hebra sutil, toda la época del ascenso burgués. Nadie podrá negar el heroico desinterés con que la burguesía encabezó, a lo largo de siglos, la lucha por la emancipación social. Pero es también innegable que, por virtud del antagonismo entre los intereses burgueses y los de las clases desposeídas, la misma burguesía traicionó los principios de la libertad tan pronto como, en cada caso, consideró que había alcanzado su meta. Lo que desconcierta al historiador es el eterno juego cambiante entre los honrados servicios que la burguesía presta a la libertad y la exclusión del pueblo del goce de esta libertad una vez consumado el movimiento. Las consecuencias son reacciones igualmente fluctuantes de la pequeña burguesía y del proletariado. Ambas clases siguen a la burguesía sin reservas mientras esta lucha contra el feudalismo, para acordarse de su propia posición tan pronto como esa lucha ha terminado. Mehring ha dicho alguna vez que un eco sordo de las clases trabajadoras responde a la grita triunfal que acompaña a cada victoria parcial de la burguesía. El pueblo reclama sus derechos a la libertad. Cuanto mayor es la fuerza con que apoya cada paso violento hacia la libertad burguesa, tanto más duradera es su exigencia de que se realice la prometida «soberanía del pueblo».

Se sabe que tampoco la actitud de las clases inferiores muestra una línea recta; que va acompañada de recaídas, estados de desaliento y rumbos falsos. Pero el más hermoso fruto de la secular lucha burguesa, la forma democrática de organización y de vida de la actual sociedad, en modo alguno ha sido obra de la burguesía –en especial en lo que se refiere a su consumación práctica–, sino ante todo de las clases no burguesas, de la pequeña burguesía y del proletariado. Sin ninguna justicia la burguesía presenta la democracia como

su más auténtico patrimonio y los apologetas del orden capitalista no saben bien lo que hacen cuando, frente a cada exigencia moderna de seguir progresando en el dominio social, responden con su orgullo por las instituciones democráticas. La existencia práctica de estas se debe, y no en último término, también al proletariado, y a él tienen que agradecérsela. Si se quiere afinar el juicio y apreciar los hechos históricos tal cual ocurrieron con una precisión en cierto modo extremada, se puede demostrar que, en verdad, solo al proletariado cuadra el honor de haber defendido con toda consecuencia el ideal democrático. En efecto, si se tienen en cuenta las limitaciones, comprensibles y disculpables dadas las condiciones de la sociedad en el pasado, de la pequeña burguesía revolucionaria –valga el ejemplo de los *levellers* ingleses, que se creyeron obligados a negar el derecho electoral a los asalariados y a los siervos–, entonces ninguna clase, salvo el proletariado, puede de hecho reivindicar para sí la gloria cabal de haber establecido la actual democracia. Es verdad que el proletariado, de acuerdo con su estado de subdesarrollo, durante largos períodos no desempeñó un papel considerable ni independiente. Pero cuando en el siglo XIX creció con gran vigor, entonces luchó por la instauración de la democracia burguesa en incansables combates propagandísticos y físicos, y encontró en la misma burguesía –esto ya lo han olvidado por completo los ideólogos burgueses– el adversario más enconado. Y cuanto más la burguesía se alejaba de sus ideales democráticos, con tanta mayor seguridad traicionaba también sus ideales humanistas. El parloteo sobre la «codicia de la plebe», que en las más diversas variantes encontramos en la literatura «liberal» del siglo pasado, por fuerza desvió la atención de los contemporáneos de la insaciable codicia económica y política de la burguesía. La falta de ideales y la ausencia de ideas se dieron la mano y sin querer abrieron así el camino para la alianza que celebraron el antiguo humanismo burgués y el nuevo humanismo socialista, alianza para cuyo fuego inextinguible hubo un vigía mil veces golpeado pero nunca vencido: el «hombre del pueblo», objeto de universal desprecio. Cierta historiografía, que se disfraza con la máscara democrática, intenta siempre retocar el verdadero papel del pueblo en la lucha por la democracia. Antes la reacción empleó todos los esfuerzos imaginables para probar que la democracia era un invento diabólico del proletariado codicioso y de algunos anarquistas extraviados. Hoy invierte los términos y declara que la emancipación política de la sociedad es el resultado de un paulatino desarrollo universal, producido por la creciente armonía de las clases. Aquí se distingue en especial un grupo de escritores (Gasser, Röpke, Hayek, Stratford y otros) que imitan modelos más antiguos y ven en Inglaterra el clásico ejemplo de tal desarrollo. En esto siguen sobre

todo al gran Rudolf Gneist (1816-1895), quien rechaza la «ilusoria» Constitución francesa, que sancionaría derechos populares aparentes en cuanto no instaura una verdadera autonomía municipal, prefiriendo la Constitución inglesa, que sí la establece. La reforma de la sociedad de clases, a la que Gneist aspiraba, podría ser juzgada en cierto modo como progresista en las retrasadas condiciones de Alemania, pero tal propósito debe ser considerado reaccionario en absoluto en las condiciones distintas que hoy imperan. Gneist tenía una profunda comprensión del verdadero carácter de la sociedad de clases, como se infiere del epígrafe con que encabezamos este libro; por el contrario, el esfuerzo de nuestros ideólogos solo apunta a borrar y disimular este carácter clasista. Solo en una cosa están de acuerdo con Gneist: en el miedo a los «excesos de la soberanía del pueblo», según aquel dijo cierta vez. Pero el humanismo burgués se había elevado aferrándose a la idea de la soberanía del pueblo. Por cierto que las teorías acerca de esta fueron concebidas de muy diferentes maneras, empezando por el *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua y la moderada *Concordantia catholica* de Nicolás de Cusa, pasando por los rebeldes monarcomáquicos y después por Althusius, Locke, Rousseau, Wolff, Justi, hasta arribar a Schlözer, Kant y Fichte, y teniendo en cuenta los desarrollos sobrevinientes entre esos grandes hitos. Es también innegable que los representantes burgueses más consecuentes (entendido esto superlativa y comparativamente) de la soberanía popular, como Marsilio, Moro, Althusius, Milton, Sidney, Lilburne y otros, hasta llegar a Robespierre, no exponían un pensamiento burgués puro, sino que estaban influidos en mayor o menor grado por las corrientes intelectuales de las clases inferiores. En todos los siglos, los pensadores más inteligentes y sinceros de la burguesía adoptaron elementos revolucionarios de crítica social cuyo origen no podía estar sino en el campo de las clases pequeñoburguesas y desposeídas. Si se tiene presente la pujanza de las sectas revolucionarias en la época en que Marsilio desarrollaba su actividad de erudito y de estadista prestigioso, así como las preocupaciones que este nuevo poder causó en la Iglesia –tanto que echó mano a medios insensatos de persecución–, se comprende cuál fue la disposición afectiva de la que Marsilio extrajo su doctrina, que sostenía el derecho del pueblo a castigar y a destituir a los gobernantes. Troeltsch indica que Francisco de Asís «probablemente» sufrió influencias valdenses; en tal sentido cabe decir que la sospecha de una dependencia respecto de las sectas es aún mayor en el caso de la concepción social de Marsilio:

> «Marsilio lo expresa clara y distintamente: el pueblo, en su totalidad o por medio de sus representantes, debe hacer las leyes (...) El que gobierna tiene la tarea de ejecutar las leyes. También según opinión de Nicolás debe atenerse en ello estrictamente a lo prescripto y no cambiar nada en forma arbitraria».[383]

Pero Nicolás «se apartó con horror del de Padua», tan inquietante le pareció la obra redactada por el sabio italiano en la soledad de su cuarto de estudio, en París. Con su *Defensor pacis,* Marsilio pertenece al número de esos pensadores del Renacimiento –está situado al comienzo de este– sobre quienes ejercieron profunda influencia las corrientes revolucionarias de la época; como uno de los últimos exponentes del Renacimiento hay que considerar a un hombre notable, que con Marsilio y Moro tiene en común la misma profunda influencia: Juan de Mariana. Mariana, que murió en 1624 –es decir, justo 300 años después de la composición del *Defensor pacis*–, fue muy incomprendido y calumniado en razón de que pertenecía a la orden de los jesuítas. Pero está fuera de duda que las cualidades más destacadas de Mariana eran su honradez, su sinceridad y sus ideas progresistas. Por eso, a pesar de su gran talento, nunca pudo alcanzar una dignidad mayor dentro de la orden. Vale la pena detenerse un momento en las ideas de Mariana. En los comienzos, la humanidad vive en condiciones de comunismo originario y de felicidad general. Sigue una época en que los hombres luchan entre sí **y** por eso, a fin de asegurar su existencia, se unen en el Estado. La principal tarea de este –que es más admisible en la forma de la monarquía y más insoportable en la forma de la tiranía– consiste en trabajar por el bienestar público. El Estado bueno mantiene el principio de la soberanía del pueblo. Pues nunca el poder del príncipe puede ser mayor que el poder originario del pueblo, del cual aquel deriva. Se ha enunciado la sospecha de que Mariana se declaró partidario de la soberanía del pueblo sólo para poder disputar al absolutismo los derechos de la Iglesia y del papa. Pero este no es el caso, de ninguna manera. Del papa, Mariana habla muy poco, casi de mala gana, y en lo que concierne a la Iglesia no temió proponer que se quitase al clero enriquecido los bienes eclesiásticos a fin de aplicarlos a su finalidad originaria: la asistencia a los pobres.[384] Se comprende, pues, que Mariana muestre fuertes simpatías hacia los Padres de la Iglesia. Asimismo, le parece indispensable que se apliquen fuertes gravámenes a los objetos de lujo, en beneficio de los pobres. En caso de que se lesione gravemente la soberanía del pueblo, está permitido

[383] M. Stimmig, *Marsilius von Padua und Nikolaus von Gues..., en Kultur und Universalgeschichte* (Historia de la cultura e historia universal), 1927.
[384] Lo hace resaltar L. Brentano en *Arbeiterversicherung* (El seguro obrero), 1879.

eliminar al tirano con la violencia. A causa de este punto de vista se ha incluido con razón a Mariana en el grupo de los monarcomáquicos. Solo que, en verdad, los monarcomáquicos calvinistas defendieron la soberanía del pueblo sin convicción profunda, por meras razones políticas y tácticas, y una vez terminada la guerra civil volvieron a abandonarla (esto a diferencia de Althusius, autor influido por los monarcomáquicos, que pone la idea de la soberanía del pueblo en el centro de su sistema y hasta abandona la idea calvinista de la predestinación por ser incompatible con aquella). Laski señala la inconsecuencia del calvinismo francés:[385] la limitación de la soberanía del pueblo en beneficio de los «estamentos» significa una ruptura con el principio democrático. La rebelión hecha en nombre de la conciencia moral en modo alguno aguijonearía al radicalismo social. Bajo Enrique IV se rechaza la idea de que el pueblo tenga el derecho de resistencia y se reconoce como de derecho divino el poder del rey. Ya Languet, uno de los monarcomáquicos más importantes, en su *Vindicae contra tyrannos* niega al simple particular el derecho a alzarse contra el Estado.

Haya o no comprendido el pueblo las doctrinas de los teóricos de la soberanía popular en todas sus partes y articulaciones, lo cierto es que siempre dio lo mejor de sí por esa idea, y la burguesía ni resistió ni protestó mientras ella misma formó parte de los oprimidos. En verdad, su apoyo llegó tan lejos que hoy es difícil distinguir entre el ideario burgués y el popular-revolucionario. Con grandioso entusiasmo la burguesía abrazó sin retaceos este ideario en los instantes de despliegue revolucionario. Por eso Rousseau sigue siendo considerado hoy día como un representante de la concepción burguesa. Y hay cierta razón para hacerlo, ya que, de hecho, la voluntad revolucionaria de las clases inferiores se fundía siempre de nuevo con la voluntad de la burguesía, claro que no sin que volvieran a separarse con fuerza todavía mayor tan pronto como el adversario común parecía derrotado. Pueden aducirse numerosos ejemplos de esto procedentes incluso de la historia temprana de las ciudades; más tarde, fueron los humanistas de Alemania quienes saludaron el movimiento popular para volverle pronto las espaldas; Lutero y Calvino se apoyaron en las sectas para condenarlas poco tiempo después; Cromwell hizo un llamamiento a las masas populares, para perseguir después como «*levellers*» a su caudillos, a pesar de que en el programa de Lilburne se puede mostrar que su nivelación igualitaria consistía en buenos anhelos burgueses, esto es, solo políticos y jurídicos, pero en modo alguno económicos, etcétera.

[385] H. J. Laski, *Geschichte des Liberalismus* (Historia del liberalismo), 1947.

Pero, por otra parte, no se debe pasar por alto que los espíritus más clarividentes dentro de la burguesía –por ejemplo Montesquieu, Voltaire, Turgot y aun Kant– nunca se engañaron acerca del abismo que separaba a las clases propietarias de las desposeídas y negaron a estas últimas el derecho a elegir representantes en las asambleas corporativas y los parlamentos. Así, precisamente Turgot, el inexorable adalid de la sociedad burguesa, perseveró hasta el fin de su vida en la idea de que era preciso mantener la preponderancia de los propietarios de bienes inmuebles. A pesar de esto, a él, como a muchos otros pensadores de similar orientación, les fue ajena, hasta más allá de la Gran Revolución, la idea sostenida por el liberalismo posterior según la cual la esencia de la libertad consistía en el despliegue sin trabas del ilimitado egoísmo de los individuos favorecidos económicamente. Turgot se hallaba aún en total oposición a este liberalismo, que ya nada quería saber del concepto de los derechos inalienables del pueblo; en relación con estos, en principio adhería a la doctrina de Rousseau. En 1774, en una carta dirigida a Luis XVI, se declaró inequívocamente en favor de un combate contra la miseria y de un fomento general del bienestar del pueblo por vía de una enérgica intervención del Estado. En él nada había de aquel odio tremendo contra las clases inferiores, como el que alimentaba, por ejemplo, el reformador liberal barón de Stein, cuyo desprecio por las masas irrumpe con vehemencia en su frase, desde entonces repetida a menudo, acerca de la «codicia de la plebe, ávida de riquezas». Stein la había enunciado en su escrito, redactado en 1816, *Ueber die Notwendigkeit zweier Kammern* (Sobre la necesidad de las dos cámaras). Permítasenos que en este contexto examinemos un poco la propia codicia de Stein. Su actitud, que denota poca consecuencia y ningún desinterés, caracteriza en absoluto a casi la totalidad del liberalismo posterior. Precisamente fue Schön quien reprochó a los reformadores haber aceptado obsequios de Hardenberg. Hoy ya se ha decidido la gran controversia acerca de la verdad de esta acusación. Thimme[386] presenta el siguiente resumen:

> «¿No era que los Stein y Scharnhorst, los Gneisenau y Boyen habían recurrido repetidas veces a las complacencias del canciller del Estado en cuestiones referentes a sus provechos privados? (...) ¿No se presenta todo en el fondo como un regalo, como una ofrenda, que en una época en que el Estado necesitaba de sus capitales más que nunca (...) debió parecer a Schön totalmente fuera de lugar?»

[386] F. Thimme, *Die Rehabilitierung Theodor von Schöns,* en *Forschungen zur Brandenburgischen und Freussischen Geschichte* (La rehabilitación de Theodor von Schön, en Investigaciones sobre la historia de Brandeburgo y Prusia), vol. XXIII, 1910,

Y en 1814:

> «como por entonces había donaciones para los estadistas, Stein y Gneisenau rivalizaron en apelar a la, probada complacencia del canciller a fin de que les procurase el costoso Johanigsberg, la joya de la vitivinicultura alemana».

Y por no haberlo obtenido mostró Stein «gran perfidia» hacia el ya muerto Hardenberg.

Con Schön ocurre todo lo contrario; es uno de los últimos grandes humanistas burgueses, de cuya honradez irreprochable y de cuyo desinterés no hemos de ocuparnos más aquí. En el aspecto político, comparte la opinión de Turgot, también defendida por su maestro Kant, según la cual de la elección de representantes entre los estamentos más elevados estaban excluidos solamente «los siervos y los trabajadores sin bienes raíces».[387] Schön aboga por la libertad incondicionada y por la ilimitada actividad del individuo a partir de la creencia de que por este camino se impondría con seguridad la ley de la armonía natural, que redundaría en bien de todas las clases. Por eso rechaza por principio la creación de asociaciones y cualquier legislación protectora que pudiera limitar la libre competencia. Ahora bien; podríamos suponer que en virtud de esa desconfianza hacia los desposeídos y de esa aceptación incondicionada del punto de vista del *laissez-faire* Schön debió apartarse de aquella actitud de benevolencia hacia el ser humano y el pueblo, característica del antiguo humanismo: alteración esta que podemos observar por doquier en el liberalismo de la segunda mitad del siglo. Pero lo contrario es verdadero. La nota fundamental del pensamiento de Schön sigue siendo, invariablemente, el cuidado humanista por el bienestar y la perfección del ser humano, que se resume en una fidelidad de principios a la idea de la soberanía del pueblo. Todavía en 1849, a los setenta y seis años de edad, se pronuncia con energía en favor de la elevación del bienestar de las clases trabajadoras, y en una carta del 17 de mayo del mismo año revela, como en un relámpago, lo que realmente mueve su alma; podríamos considerarla un testamento premonitorio. Habla en ella de los eternos ideales de la humanidad, que sin duda nunca podrán ser alcanzados y a los cuales, sin embargo, la sociedad no debe cesar de tender. En la enumeración de estos ideales nombra, entre otros, la república, el «Estado comercial cerrado» (evidentemente según la utopía socialista de Fichte) y el «comunismo». Ya el 24 de octubre de 1846, y

[387] Especialmente unívoco en una carta del año 1845, impresa en H. Rothfels, *Theodor von Schön, etc., Schriften der Königsbenger Gelehrtengesellschaft,* fasc. 2, 1937.

también en una carta, Schön condena el abuso que se comete con la palabra «comunismo» cuando se la emplea para designar cualidades desagradables, a lo cual agrega que se olvida «que, en el sentido más puro y noble de la palabra, Cristo nuestro señor fue el más grande *communiste* (...) como también lo fueron Saint-Simon y Zinzendorf».[388] Advertimos que las convicciones de Schön se basan en una postura del todo diferente de aquel liberalismo «realista» que, con su terminología edificada sobre la palabra «plebe», no podía resultarle satisfactorio.

Si todavía se quiere otro ejemplo significativo para apreciar la diferencia que media entre el antiguo humanismo burgués y el liberalismo del siglo XIX, hostil al pueblo, es preciso volverse hacia Kant. También Kant excluía del derecho electoral a los «dependientes», los criados, siervos, asalariados, y aun los peluqueros. Innegablemente, una de las tareas de mayor envergadura de la investigación histórica es averiguar las razones por las cuales Kant, uno de los ideólogos más revolucionarios de la época de ascenso burgués, niega a los desposeídos la igualdad de derechos políticos.

Por las dificultades casi insuperables que en esto encuentra la conciencia moderna, habituada a la igualdad de derechos políticos, se mide en general la enorme barrera que se opone a la comprensión del pasado lejano. ¿Cómo puede encajar sin contradicción en nuestro moderno entendimiento el hecho de que aun los radicales de la gran Revolución Inglesa, como Milton y aun los *levellers* reclamasen una limitación del derecho electoral? La segunda y más radical versión del «Contrato del pueblo» de los *levellers,* de mayo de 1649, excluye expresamente de la participación en las elecciones generales a todos los asalariados y a quienes viven de limosnas. Es sin duda comprensible que en la Constitución que resultó de la célebre sublevación del 10 de agosto de 1792 no se admitiera que la «servidumbre», dependiente espiritual y moralmente de sus señores, ejerciera el derecho de ciudadanía activa. El verdadero sentido de esa restricción se advierte en el decreto del 27 de agosto, en el que se ordena que «no se niegue la entrada a las asambleas ni el derecho al voto a nadie que habitualmente ejerza su actividad en la industria, el comercio y la agricultura». Los dos siguientes proyectos de Constitución, de 1793, redactados por Condorcet y Hérault de Séchelles, de los cuales fue

[388] Citamos ambos pasajes según Rothfels, quien se sirvió del todavía inédito *«Depositum Brunneck»,* del Archivo del Estado (Königsberg); lamentablemente, Rothfels no consideró que valiese la pena hacer imprimir completas las cartas en cuestión, a pesar de que, por otra parte, hace una amplia presentación de otros aspectos de la vida de Schön.

aceptado este último, llegan a admitir de nuevo a los sirvientes.[389] Pero es preciso tener en cuenta que, en estos casos, una poderosa presión del proletariado de París había dado ya a la Revolución un rumbo que rebasaba los límites burgueses y que por eso todos los escrúpulos que aún existían entre los empresarios y pequeños burgueses habían perdido, por un corto período, toda posibilidad de imponerse. Que tales escrúpulos existían de hecho lo probó la Constitución termidoriana de 1794, dictada por la burguesía que nuevamente había tomado las riendas del poder.

Las restricciones del derecho electoral establecidas durante la Revolución Francesa no pueden ser calificadas de inconsecuencia habitual, como lo hace Vorlander.[390] También se ha intentado reconocer el fundamento último de esa contradicción, desde luego llamativa y que se extiende a lo largo de siglos, en la total inmadurez de los elementos «dependientes» de la población, a los que se pensó en colocar bajo la protección y la dirección de los elementos cultos. Así, Max Adler explica que en la época de Kant todavía no se manifestaban siquiera atisbos de un movimiento independiente de liberación en los estratos asalariados y prevalecía el muy fundado temor de que la incultura y la dependencia de las masas pudieran ser utilizadas en sentido reaccionario; se trataba de las mismas capas sociales «donde aún hoy la dependencia es un medio muy usado –y por desgracia con éxito– para dirigir el derecho político de estos estratos en desmedro de los reales derechos del pueblo».[391] Bernstein se expresa en forma semejante acerca de los *levellers:*

> «No existía un proletariado industrial; para los oficiales artesanos, su situación solo era un tránsito a la condición de maestros; los peones del campo eran dependientes, en especial por el modo en que se realizaban entonces las elecciones, pues no se conocía el voto secreto».[392]

Meusel[393] se pronuncia en el mismo sentido. Quizá consideraciones como las que se acaban de citar desempeñaran algún papel en Kant. En nuestra opinión, también tiene que haber sido un factor decisivo la parcialidad

[389] *Cf.* A. Aulard, *Politische Geschichte der Französischen Revolution* (Historia política de la Revolución Francesa), 1924.

[390] K. Vorländer, *Kants Stellung zur französischen Revolutioti,* en *Philosophische Ahhandlungen für H, Cohen* (La actitud de Kant frente a la Revolución Francesa, en Estudios filosóficos en honor de H. Cohen), 1912.

[391] M. Adler, *Kant und der Marxismus* (Kant y el marxismo), 1925.

[392] E. Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution* (Socialismo y democracia en la gran Revolución Inglesa), 1919.

[393] A. Meusel, *Die grosse englische Revolution,* en *Gegenwartsprobleme der Soziologie* (La gran Revolución Inglesa, en Problemas actuales de la sociología), 1949.

clasista de la ideología de la pequeña burguesía –y en especial de la burguesía– en contra de los completamente desposeídos y, por lo tanto –según las ideas de los siglos anteriores–, de los estratos sociales desarraigados por completo. Llama la atención, por supuesto, que nunca se pensara en privar del derecho electoral a la nobleza misma, sino solo a los «dependientes» de ella. Está fuera de toda duda que la postura de Kant era humanista y revolucionaria, lo cual pone de manifiesto la altura a que la burguesía del siglo XVIII se había elevado en lo espiritual y moral; de igual modo, la hostilidad hacia Kant muestra el abismo en que la burguesía cayó en el siglo siguiente en ambos sentidos. Las limitaciones que Kant introduce respecto del derecho electoral universal no le impiden, todavía en 1793, hacer una confesión que es sencillamente inimaginable en los liberales posteriores de la nueva tendencia. En los fragmentos postumos editados por Hartenstein se lee el siguiente pasaje:

> «El hombre puede buscar todos los artificios que quiera, pero no puede obligar a la naturaleza a seguir otras leyes. O bien debe trabajar él mismo, o bien deben hacerlo otros para él; y este trabajo arrebatará a los otros tanto más de su felicidad cuanto más él quiera aumentar la suya por encima de la medida común».

Y a renglón seguido estampa su gran confesión:

> «Siento toda la sed de conocimiento y toda la ansiosa inquietud por llegar más lejos en ese campo; también experimento la satisfacción de cada progreso. Hubo una época en la que creí que todo esto [solo] podía constituir la honra de la humanidad, y despreciaba a la plebe, que no sabe nada de nada. Rousseau me llevó al buen camino. Esta preferencia obcecada desapareció; he aprendido a honrar a los seres humanos y me sentiría mucho más inútil que los trabajadores comunes si no creyera que esta consideración puede regir a todas las demás a fin de establecer los derechos de la humanidad».[394]

Kant sacó también la consecuencia de esta enseñanza de Rousseau. Tras manifestaciones anteriores en el mismo sentido, se presenta, todavía en 1798, como un entusiasta defensor de la Revolución Francesa en su obra *Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades), donde figura el célebre pasaje sobre la «revolución de un pueblo lleno de espíritu». Por lo tanto, no se puede decir que en Kant haya un desprecio de la «plebe», y menos aún un

[394] I. Kant, *Fragmente aus dem Nachlass* (Fragmentos postumos), 1868.

apartamiento del ideal de la soberanía del pueblo, que el humanismo burgués consideraba como la meta inmutable de todo desarrollo histórico.

Todavía Schön había proclamado valientemente:

> «Allí donde un príncipe (...) hace (...) el mal en lugar del bien, es seguro que tal príncipe ha de ser destronado por los poderes históricos, con justicia y según el derecho de la historia universal».[395]

Frente a esto colóquese la opinión del «realista» Treitschke:

> «No se puede, pues, hablar de un derecho positivo a la oposición (...) Es bien claro que Savigny y Niebuhr fueron aquí los políticos liberales; y Welcker [encargado], junto con Rotteck, de la edición del *Staats-lexikon* –Diccionario político–, y un liberal de primera agua, L. K.] y sus compañeros, los reaccionarios».[396]

Y con su modo de ergotizar, que todo lo pone del revés y lo confunde, agrega:

> «Indudablemente es verdadero el principio que considera acción arbitraria que la autoridad mande algo ilegal, pero la conclusión, según la cual cualquiera puede resistir tal orden, es manifiestamente falsa. Pues (...) ¿quién debe decidir si una resolución es anticonstitucional o no?».[397]

Con esto se concede a la «autoridad» el derecho de saber con toda precisión si ella misma actúa «constitucionalmente» o no –y ello significa, en definitiva, según los verdaderos intereses del todo social–; por el contrario, no le incumbe a «cualquiera» tal juicio, e implícitamente se cuestiona el derecho de oposición. Solo que, por fortuna, la historia misma se cuida poco de tales doctrinas, y menos aún de las formas y constituciones jurídicas; acerca de estas últimas Treitschke afirma que primero deberían contener, en cuanto ley, el derecho a la oposición, a fin de que se pudiera hacer uso de él. Pero para que tal Constitución pueda llegar a materializarse debe precederla una revolución; la lógica «liberal», hasta el día de hoy, solo encuentra una salida a este círculo: prohibirle a la historia las revoluciones. No podemos detenernos aquí exponiendo la restante confusión y falsedad del punto de vista de Treitschke, su romanticismo liberal que en parte mira de soslayo a la sociedad guerrero-estamental del Medioevo –«la exigencia de una paz perpetua es

[395] A. H. Rothfels, *op. cit.*
[396] H. von Treitschke, *Freiheit* (Libertad), 1861.
[397] *Op. cit.*

reaccionaria», dice, por ejemplo, en su *Politik*– y en parte exalta la libertad constitucional; que glorifica, por un lado, a la burguesía «de clase media» y por el otro vierte veneno y hiel sobre la Bolsa y el judío Rothschild, en su opinión inevitables excrecencias de las condiciones republicano-democráticas [!] de Francia. Basta con que nos percatemos de que el motivo que impulsa todas las manifestaciones reaccionarias de Treitschke es el odio al pueblo, de cuyos hechos de 1848 no sabe decir otra cosa que esta: los ha producido la «envidia».

También Dahlmann es un aristócrata intelectual como Treitschke; su actividad de erudito y de político se caracteriza de igual manera por apartarse de la concepción humanista y por volverse hacia la concepción «realista» de la burguesía. En su opinión, a la burguesía –Dahlmann la llama «clase media»– le corresponde ejercer la influencia decisiva sobre el Estado, y no a la nobleza ni tampoco a la «plebe», cuyos monstruosos padecimientos bajo la explotación capitalista ya podía él ver, a diferencia de Kant, con sus propios ojos. Dahlmann fundamenta de la siguiente manera su opinión acerca de la influencia decisiva de la burguesía:

> «Pero adjudicar al pueblo (...) la soberanía, como ocurre en Rousseau, es un error pernicioso, que hace de la enfermedad, salud, y de cada cuadrilla, el señor del gobierno».[398]

En vez de limitarse a declarar sin más su independencia, los norteamericanos comenzaron «erróneamente su declaración del 4 de julio de 1776 con la igualdad originaria de los hombres y sus derechos inalienables...».[399] Es comprensible, según esto, que a Dahlmann le parezca especialmente peligrosa la «plebe sin cultura ni bienes». Un sobresaliente erudito burgués caracteriza con palabras acertadas la diferencia que existe entre el antiguo y el nuevo liberalismo:

> «Hay que confesar que aquí –se alude a una carta anónima de 1751– está contenido en un estrecho marco casi todo el orden de ideas que en nuestros días se comprende con el nombre de manchesterianismo, claro que con una alteración: mientras que los partidarios modernos de la doctrina del librecambio absoluto aducen a cada paso el interés del hombre pequeño, pero con ello aluden al interés de los grandes capitalistas, el antiguo maestro parece referirse seriamente a la protección de los pequeños frente a los grandes».[400]

[398] F. C. Dahlmann, *Die Politik* (La política), 1886.
[399] *Op. cit.*
[400] A. Oncken, *Die Maxime Laissez-faire* (La máxima *laissez-faire),* 1884.

Así se expresaba Hermann Oncken hacia fines del siglo pasado. Pero ya en la década de 1860 hay quienes hacen la misma observación. El liberal Holtzendorff emitió el siguiente juicio sobre los liberales, en especial sobre los de cuño manchesteriano: les falta la comprensión del aspecto ideal de la vida,

> «cuyo valor, para ellos, se limita a que se aseguren las condiciones necesarias para ganar dinero con total libertad, y a que el individuo no solo sea abandonado a la libre competencia –lo que es perfectamente justo *[sic]*– sino que también sea entregado sin protección alguna a la explotación por parte del interés común de clases organizadas económicamente o bien que por sí mismas forman un conjunto (...) Se admite (...) que tras la exigencia de pasividad dirigida al Estado pretendidamente sobre la exclusiva base de un concepto del derecho, se ocultaba la intención de fortalecer aún más el predominio social de que el gran capital gozaba en Inglaterra sobre las clases trabajadoras».[401]

La significación histórica y el origen del humanismo burgués, así como su transformación en liberalismo antihumanista y reaccionario, solo pueden entenderse mediante un análisis sociológico que se empeñe en penetrar a través de las apariencias en procura de la esencia del fenómeno.

Cuando responde a la pregunta por las raíces históricas del humanismo burgués, el investigador suele limitarse a la indicación muy general de que la burguesía se veía obligada a identificar sus propias metas con las del todo social, lo cual justificaría la victoria del orden burgués sobre el feudal, que defendía meramente sus intereses egoístas. No se puede negar que también la pequeña burguesía y el proletariado debían tener un inmenso interés en aniquilar el feudalismo, por lo cual el argumento de la identidad de la meta burguesa con la de toda la sociedad posee buena parte de verdad. Pero la cuestión del humanismo burgués excede con mucho de esta comunidad de intereses entre las clases no feudales; contiene un problema incomparablemente más significativo: determinar la posibilidad que la fraseología humanista (grandiosa en su género) tuvo, en principio, de influir sobre la conciencia, no solo de la misma burguesía –la justeza de la idea humanista era algo inconmovible para ella, no un convencimiento superficial («propagandístico»)–, sino también sobre todas las clases, incluidos sectores esenciales de la nobleza. Una idea, por más que en sí misma esté construida en forma muy amplia y libre de contradicción, puede conservar una significación

[401] F. von Holtzendorff, *Richard Cobden. Ein Vortrag, gehalten im Berliner Handwerkverein* (Richard Cobden. Conferencia pronunciada en la Asociación de Artesanos de Berlín), 1869.

duradera en la conciencia social únicamente si arraiga en la estructura de la sociedad respectiva y no solo la propaga este o aquel pensador inteligente, sino que son las circunstancias objetivas las que se la inspiran. En especial en la explicación de la eficacia histórica del humanismo adquiere este punto de vista un significado decisivo. En efecto, aunque su producción como ideología tuviese por soporte el interés común de todas las clases antifeudales, la afirmación de la perfecta identidad entre el individualismo burgués y el humanismo acabado como formas de organización social –tesis central esta, que la conciencia de la época admite como demostrada– no se puede explicar solo a partir de aquella comunidad. Es un hecho innegable e inocultable que los padecimientos de las clases desposeídas y pobres habían crecido hasta lo desmesurado. No obstante, la burguesía logró encubrir el carácter explotador de la sociedad burguesa en tal medida que pudo atreverse a hablar de la infinita armonía del orden burgués que habría de instaurarse y de la perfecta libertad personal en que se fundaría. El milagro consistió, por lo tanto, en la credulidad de las masas, que al mismo tiempo sufrían hasta lo indecible las condiciones del capitalismo en expansión.

Apenas es posible explicar este milagro de otra manera que apelando a la singular estructura del capitalismo, que oscurece las relaciones sociales. En su obra *Geschichte und Klassenhewusstsein* (Historia y conciencia de clase), Georg Lukács comienza el capítulo –que se ha hecho célebre– sobre el fenómeno de la cosificación señalando que la estructura de la mercancía es el supuesto para comprender el proceso social del capitalismo. Lo esencial de ella consiste, en primer lugar, en que las mercancías no se cambian según sus valores de uso, pues ello es imposible, y en apariencia (!) tampoco según el valor del trabajo empleado en ellas, sino según valores que las mercancías como tales poseerían «por naturaleza» y cuya «fantasmal» relación encubre la relación entre los hombres, que es el verdadero resorte de tales vínculos. Se comprenderá mejor esta misteriosa capacidad de la mercancía si partimos del supuesto arbitrario de que su productor es también su propietario, lo que rara vez sucede bajo las condiciones capitalistas. Con este supuesto quedaría visible el origen del valor de la mercancía, es decir, la cuantía, mensurable en el tiempo, del trabajo necesario para producirla; el cambio podría entonces realizarse ante los ojos de todos según el principio de trabajo por trabajo y tiempo de trabajo por tiempo de trabajo. El proceso de intercambio no tendría en sí nada de misterioso ni de incomprensible. Aquí la sociedad, vista desde su manifestación económica, no representaría otra cosa que una forma de relación, transparente en todo sentido, entre propietarios de mercancías

que intercambiarían los productos de su propio trabajo y tomarían como escala del valor el tiempo del trabajo.

Pero hay diversos momentos, que en nuestro ejemplo hipotético no desempeñan papel alguno, pero que son inseparables del modo de producción capitalista y alteran la claridad y simplicidad del acaecer. En primera línea es preciso citar la propiedad privada de los medios de producción (o más precisamente: la contradicción entre la producción social y la apropiación privada) y la división del trabajo en la sociedad y en la fábrica. Puesto que en la producción realizada de acuerdo con la división del trabajo el obrero nunca comprende la relación entre el producto, fabricado en cooperación con otros obreros, y la cuantía del trabajo empleado en ese producto, el producto se independiza ante el obrero; y en cuanto este, por lo demás, no lleva por sí mismo el objeto al mercado sino que lo «entrega» al empresario, quien vende la mercancía a ciertos «precios» y no en forma consciente según los valores de trabajo incorporados a ella, también se independiza y despersonaliza el movimiento de las mercancías en el mercado respecto de los seres humanos en general. Pero debido a este desgarramiento entre productor y objeto, la fuerza de trabajo también se objetiva frente al obrero y aparece asimismo como una mercancía entre otras. Puesto que ahora no se ve el origen humano del valor de los objetos que se colocan en el mercado, dicha objetivación de la fuerza de trabajo significa que el valor aparece más bien como una esencia «natural» inherente a las mercancías; que en virtud de ello el valor de la fuerza de trabajo parece determinarse en forma meramente aproximativa según la cantidad de mercancías necesarias para su reproducción, y que, por lo tanto, este valor de la fuerza de trabajo contiene un aspecto impersonal, «natural». Con esto, sin embargo, se ha hecho invisible el *factum* de la explotación capitalista del obrero y se explica su miseria como algo debido a una ley que actúa como las leyes de la naturaleza. Así, la relación que las mercancías mantienen en el mercado ha recibido esta forma inhumana, cosificada; a esto se agrega todavía algo que tiene el supuesto, igualmente indispensable para el capitalismo, de la producción sin plan, basada en actividades efectuadas en forma independiente unas de otras dentro de la división individualizante del proceso económico: se trata del hecho de que también el proceso, tomado en su totalidad, recibe una forma «fantasmal» (Marx) de manifestación, en cuanto las leyes que imperan en él no concuerdan con los fines y propósitos de los individuos y, por el contrario, se sustraen del dominio de los hombres y perturban la sociedad por cuanto son poderes inhumanos «de legalidad natural».

Solo con pocos rasgos hemos delineado el proceso de cosificación social que opera el capitalismo. Pero ya es claro, en primer lugar, que para todos los individuos de la sociedad burguesa este proceso se realiza como bajo un espeso velo, y en segundo lugar que la tarea suprema de la ideología burguesa consistirá en aprovechar esta opacidad para «resolver» teóricamente la contradicción entre la actividad individual y la ley objetiva, y con ello también entre el progreso burgués general y la deshumanización cada vez más notoria de un proletariado en constante crecimiento; y aprovecharla entonces para posibilitar en la práctica el orden burgués. La raíz más importante para la formación de una concepción del mundo humanista y burguesa se halla tanto en la necesidad de una doctrina de la libertad dirigida negativamente contra el feudalismo, cuanto en la necesidad positiva y en la posibilidad de fundar una doctrina de la armonía social, posibilidad dada por el carácter enigmático del ser objetivo. Especial importancia reviste demostrar que un proceso social que transcurre en armonía y según el interés de todos los hombres es posible sobre la base de la propiedad privada y la perfecta libertad individual. Puesto que, a la vez, la dinámica interna de las relaciones capitalistas de producción es impenetrable para la conciencia ideológica de la clase burguesa, no se reconoce su carácter contradictorio, deshumanizador y sujeto a leyes; por eso se puede declarar que el feudalismo es culpable sin excepción de todos los absurdos de las condiciones sociales imperantes hasta 1848, y se logra presentar una aguda oposición entre un ideal humanista de condiciones burguesas por realizar y la realidad dada. Esa es también una de las razones por las cuales la sociedad burguesa puede renunciar con gran facilidad a aquella forma de justificación metafísica que todavía resultaba indispensable al feudalismo medieval, dadas sus relaciones de explotación claramente reconocibles. Y únicamente ello explica que Turgot, por ejemplo, sin que nadie lo acuse de incurrir en contradicción, pueda defender la diferencia de propiedad como «la única correspondiente a la naturaleza humana» y criticar pese a ello al feudalismo desde la perspectiva de su ideal humanista. Al describir un contexto semejante, Lukács habla, en su ensayo sobre Schiller, de una «dialéctica de la necesidad de la ilusión heroica en el proceso de gestación de la sociedad capitalista».[402] Lo específico de la ideología de la burguesía revolucionaria hasta los materialistas del siglo XVIII, y aún más allá, es la contradicción, todavía no experimentada como tal, entre el ideal burgués y la realidad capitalista. Y porque suprime esta contradicción en forma ideológica, en cuanto se coloca sencillamente del lado de la praxis burguesa, el posterior liberalismo reaccionario se aleja del humanismo, con lo

[402] G. Lukács, *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten,* en *Werke*, vol, VII, pág. 148.

cual, a la vez, renuncia a todo intento de humanización de la sociedad y cede a nuevas fuerzas la continuación de la lucha por el progreso social. Por otra parte, su propia autoconservación impone a la burguesía deshumanizada, en cuanto a su concepción del mundo, no renunciar por completo a la fraseología «humanista», indispensable para formar la conciencia de las masas según las necesidades de la clase dominante. Por eso se enreda en un «dilema, en último término insuperable para la conciencia burguesa: o idealismo altisonante o empirismo ramplón».[403]

Para el humanismo burgués revolucionario este dilema no se plantea todavía con esa agudeza, no obstante lo cual presenta cierto carácter contradictorio, del que no puede preservarse en cuanto ideología de una sociedad contradictoria en extremo. Mientras que en la ideología liberal reaccionaria del siglo XIX lo «así devenido históricamente» siempre triunfa sobre el ideal social de la burguesía, para los antiguos humanistas las dificultades de la transformación humanista de la sociedad todavía aparecen como propias meramente de la praxis, es decir, de la técnica política, que debe contar con el atraso de la psicología de los hombres y con la mala voluntad de quienes están interesados en mantener las condiciones tradicionales; aquí el ideal siempre tiene razón frente a la realidad, como se puede observar, por ejemplo, en la «imagen estética del hombre» de Schiller, en la lucha trágica de Turgot por las reformas –trágica porque no es realizada con medios revolucionarios– o en el enorme desprecio de Schön por los acomodaticios. De esta actitud ante la realidad resulta ese *élan* admirable, ese optimismo progresista de los humanistas revolucionarios. Con agudas formulaciones rebatió Kant el argumento reaccionario según el cual habría una presunta necesidad de subordinar la meta a la realidad dada. En un escrito especial polemiza «Acerca del refrán: lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica». También Fichte defendió con la debida claridad el derecho a convertir los fines lejanos en regla para la acción. En sus lecciones de 1813 explica que

> «el dicho “lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica” solo puede significar: ahora no, pero con el tiempo debe llegar a tener vigencia. Quien piensa otra cosa no tiene perspectiva alguna sobre el progreso; considera lo accidental, lo condicionado por el tiempo, como eterno y necesario: ese es (...) *plebe.* El pueblo se funda en la pura ignorancia de su propio punto de vista, porque no conoce otro y no

[403] *Ibid*., pág. 149.

> posee el contraste que hace posibles todas las diferencias. Pero quien conoce el contraste y [a pesar de eso] lo niega... es *plebe»*.

Y téngase en cuenta que no es accidental que esta observación esté contenida en la lección acerca de las relaciones del «estado originario con el reino de la razón» o, como Fichte también suele decir, del «estado de necesidad» con el «estado racional». De tal modo, el estudio del humanismo revolucionario nos transmite la imagen de un ímpetu y una grandiosidad difíciles de superar; al mismo tiempo, advertimos en él cierta nota trágica, cuya raíz se encuentra en el hecho de que no puede superar el antagonismo entre su idea humanista del hombre, al que considera como un ser abstracto dotado por la naturaleza con la capacidad de ser libre y perfeccionarse, y el hombre real de la sociedad burguesa, que aparece dotado en forma muy insuficiente y muy desigual con los medios que le permitirían alcanzar la libertad exterior e interior. Sin duda, el humanismo encubre en forma ilusoria esa contradicción mediante la idea abstracta de una armonía futura de las relaciones sociales que ha de favorecer por igual a todos los miembros de la sociedad; pero tan pronto como se enfrenta directamente con la tarea práctica de dar los primeros pasos en el camino que lleva a la realización de la «soberanía del pueblo», choca, sin que pueda evitarlo, con los límites que el movimiento del hombre encuentra de manera insuperable en todo orden burgués, límites que se reflejan en la cabeza de los teóricos humanistas como inherentes a la conciencia e igualmente infranqueables. Y estos límites no son otra cosa que los de la propiedad privada. Por eso el problema de la libre disposición de la propiedad tiene un papel de veras central en los tratados de política y de teoría del Estado redactados por los ideólogos burgueses. Se pasa por lo general en silencio la delicada circunstancia de que en la sociedad burguesa numerosos individuos están condenados a carecer de propiedad. Pero la raíz última del comportamiento contradictorio de los ideólogos humanistas la encontramos en la contradicción que consiste en reconocer, por una parte, la importancia de la propiedad para el libre desarrollo del hombre en la sociedad burguesa y en saber, por otra parte, que para esta sociedad es inevitablemente necesario mantener una clase de asalariados desposeídos. Claro que esta contradicción, en caso de que se la admita, es concedida en la forma de disfraces ideológicos. La grosera interpretación mecanicista según la cual la clase burguesa a lo largo de siglos no ha tenido ante sus ojos más que su más vil egoísmo sólo se puede aplicar, empero, a las configuraciones ideológicas de la conciencia burguesa que podemos hallar en aquel fabricante de tejidos de lana y aquel guantero mencionado por Marx,

que realmente no podían pensar de otra manera que con las categorías de su bolsillo y de su estómago. Pero tal interpretación es falsa respecto de aquellos ideólogos burgueses pensantes que luchan por solucionar los problemas que la sociedad les plantea, y solo mantienen una estrecha relación con su clase en cuanto en su cabeza, en definitiva, no van más allá de ios límites que aquellos otros burgueses encuentran en su praxis cotidiana. Pero esto de ningún modo significa que el mundo se refleje en la cabeza de los Milton, Montesquieu y Kant de la misma manera que en la de los Fugger, Maier y Schulze. Ya Marx y Mehring llamaron la atención acerca de esta diferencia.[404] Si, por lo tanto, las corrientes ideológicas transmitidas por los escritos de los diversos siglos proporcionan una imagen de la lucha espiritual del pasado burgués, esta solo puede comprenderse merced a la disolución de los productos ideológicos en sus ingredientes y al develamiento de los datos sociales últimos como causa de que los elementos aislados de la representación se condensen en una determinada ideología. Respecto de ello, la estructura social concreta sigue teniendo la función de señalar el camino.

Para comprender la forma en que se origina la ideología burguesa reviste la mayor importancia advertir que, sin duda, todos los esfuerzos encaminados a conseguir la explicación científica o política del proceso social tienen por motivo conductor el apremio de obtener una interpretación profundizada de su sentido y su esencia, pero que el pensamiento burgués tiene cerrado para siempre el camino de la búsqueda «a través de mediaciones» de la esencia de los fenómenos. Cuanto más la ciencia burguesa supone haber penetrado en las profundidades de la estructura interna del ser (carece, en general, de importancia que se trate de la ciencia del presente o del lejano pasado), tanto más cierto es que permanece apegada a la inmediatez de la superficie y que este ser se sustrae de su comprensión, lo que trae consigo que el sistema en el cual la ideología cree haber capturado al mundo se haga tanto más complicado e impenetrable.

Ya hemos señalado que la razón última de esta limitación del pensamiento burgués reside en que carece por completo de una visión teórica de la totalidad del acontecer. En cada caso, lo que sigue siendo dominante en todo pensamiento burgués es la individualización práctica y el desgarramiento del proceso social en innumerables acciones independientes unas de otras. Por otra parte, como es obvio, este desgarramiento del proceso no es más que aparente, pues en realidad el puesto de los individuos en el proceso total está

[404] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* *** 1852; F. Mehring, *Die Lessinglegende* (La leyenda de Lessing), 1924.

más o menos fijado y el modo de sus acciones depende de factores objetivos; solo mínima parte depende de las decisiones subjetivas de la voluntad. A medida que paulatinamente se revela la contradicción entre la acción individual y los límites objetivos –es decir, en sentido propio solo desde el siglo XVIII–[405] se impone en forma vivencial, y también ideológica, la idea de la efectividad de leyes objetivas. Empero, con eso no se supera la idea de que el acontecer esté compuesto de las acciones aisladas de los individuos, lo cual contradice lo anterior. De todos modos, la concepción individualista de la sociedad tiene en su base un momento verdadero en cuanto la estructura de mercancía, propia del capitalismo, no solo produce de continuo en el plano de la conciencia una atomización de las relaciones de los hombres entre sí, sino que la supone directamente.[406]

Pero si bien la sociedad burguesa está dominada necesariamente por la idea de la realidad exclusiva del individuo autónomo, la acucia la pregunta por la causa de la reunión de estos individuos en una «sociedad» regular y subordinada a leyes. La respuesta que da, acorde con su predisposición racionalista –a su vez condicionada socialmente–, consiste, en primer lugar, en construir la idea de una reunión voluntaria de los individuos en los comienzos de la formación de la sociedad, que así procurarían asegurarse recíprocamente el libre uso de la propiedad. La autonomía y la significación de la actividad subjetiva aparecen ante la conciencia burguesa fundadas de manera tan concluyeme en la relación recíproca entre el individuo y la propiedad, que el ideólogo burgués sólo puede representarse al individuo verdadero y perfecto como burgués, es decir, como individuo propietario, y reconoce su existencia como el punto de partida metódico más seguro para todas sus reflexiones filosófico-sociales. «El Estado –dice Fichte sin rodeos en su *Doctrina del Estado*– es una institución de propietarios».[407]

Locke y otros pensadores se expresan reiteradas veces en el mismo sentido. Resulta evidente que para los ideólogos de la burguesía ascendente la protección del libre uso de la propiedad es el fin último del Estado porque les parece que solo por este camino está asegurada la libertad del hombre. Esto implica que, sin duda, según esa concepción, puede haber propiedad sin libertad pero no libertad sin propiedad. Si la «sociedad civil» ha de constituir una comunidad libre, debe componerse de individuos que disponen de propiedades; por lo tanto, el que carece de propiedades también es, en cierto

[405] *Cf*. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* *** 1859.
[406] *Cf*. L. Kofler, *Geschichte und Dialektik,* *** 1955.
[407] J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (El estado comercial cerrado), 1800.

sentido, esclavo y no puede ser reconocido como un miembro propiamente dicho de la «sociedad civil». La interpretación de la historia no ha prestado hasta ahora atención suficiente a esta concepción profundamente arraigada, aun cuando, por razones comprensibles, expuesta con toda reserva. Locke dice expresamente:

> «Puesto que los hombres, en el estado de esclavitud, son incapaces de toda propiedad, no pueden ser considerados, en ese estado, como una parte de la sociedad civil, cuyo fin último es la conservación de la propiedad».[408]

Por consiguiente, no propietario y esclavo son, para la conciencia burguesa, conceptos idénticos. Según Holbach, la sociedad fue creada para asegurar la propiedad.[409] Otra vez fue Fichte quien mostró este nexo con la mayor concisión, en su *Geschlossene Handelsstaat* (El Estado comercial cerrado).

> «Todo tálero que él obtiene [se alude al individuo de la sociedad civil “libre”, no regulada sistemáticamente, L. K.] posee para él un doble valor: primero, por cuanto lo posee y con él puede aspirar al servicio del otro, y segundo, porque este no lo posee y no puede aspirar a su servicio». [410]

Y después:

> «los hombres quieren ser libres para arruinarse mutuamente».[411]

Ya en tiempos de la Revolución Inglesa se consideró al trabajo asalariado no solo como la ocupación de quienes carecen de propiedades sino de aquellos que, en el fondo, son esclavos. Esto se reconoce con claridad en la utopía de Gerrard Winstanley,[412] el teórico del comunismo agrario. Su plan destinado a erigir una comunidad completamente libre va de la mano con la exigencia de que se suprima cualquier tipo de trabajo remunerado; considera el trabajo asalariado como algo que roba de tal modo la libertad que solo se lo ha de permitir como castigo de delitos cometidos. El hecho de que tales ideas hayan podido ser expuestas con toda seriedad –y Winstanley fue uno de los hombres más discretos de su tiempo– muestra cuan profundamente arraigada tiene que haber estado en la conciencia de la sociedad de entonces la idea de

[408] J. Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung,* *** 1906.
[409] *Cf*. G. W. Plejanov, *Beitrage zur Geschichte des Materialismus* (Contribuciones a la historia del materialismo), 1896.
[410] J. G. Fichte, *op. cit.*
[411] *Op. cit.*
[412] *The Law of Freedom in a Platform* (Programa de la ley de la libertad), 1652.

la incompatibilidad entre la libertad real del individuo y el trabajo asalariado. Harrington, un hombre que se vuelve contra la dictadura de Cromwell y en su utopía *Oceana* sostiene un punto de vista por lo demás burgués-radical, concede allí el derecho electoral, no a todos, sino solo a los ciudadanos «libres», es decir no «sirvientes». Puesto que los sirvientes son, a la vez, quienes carecen de propiedades, eso significa que solo los propietarios reciben el derecho electoral.

Con toda consecuencia, las expresiones «carente de propiedades» y «esclavos» son aquí conceptos completamente sinónimos. También según Locke, el más burgués de todos los ideólogos del siglo XVII, hay que considerar esclavo a «aquel que se hace siervo de otro vendiéndole por cierto tiempo un servicio a cambio de un salario que ha de percibir».[413] Si se investiga el contexto en el que aparece esta declaración, se hace aún más claro que Locke no puede pensar la libertad civil si no es en relación con la propiedad. En sus investigaciones, por lo demás concisas, sobre la relación del ciudadano libre con el Estado, Locke acentúa, en variaciones casi infinitas, la significación que tiene la propiedad para el nacimiento y la estabilidad de la sociedad civil. Nos limitamos a transcribir algunos pocos pasajes:

> «El poder supremo no puede quitar a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su consentimiento, pues dado que la conservación de la propiedad es el fin del gobierno y representa aquello por lo cual los hombres entran en sociedad, este hecho la supone necesariamente y exige que los hombres tengan propiedades».

Después dice Locke que los hombres no habrían renunciado a la libertad del estado de naturaleza «si no hubiese sido para conservar la vida, la libertad y la fortuna y para asegurar, según sólidas reglas de derecho y propiedad, la paz y el sosiego». «El gran fin por el cual los hombres ingresan en una sociedad consiste en el goce pacífico y seguro de la propiedad».

Los hombres «se reúnen en sociedades para tener a su disposición la fuerza unificada de toda la sociedad a fin de asegurar y proteger sus propiedades (...) pues, de lo contrario, la paz, la tranquilidad y la propiedad que poseen...»[414] estarían amenazadas. Pero aún existen otras manifestaciones clarísimas mediante las cuales se caracteriza muy bien la particularidad del pensamiento burgués a que aludimos. Así Lorenz von Stein, todavía a mediados del siglo pasado, escribe en su célebre introducción a *Geschichte der sozialen*

[413] J. Locke, *op. cit.*
[414] *Ibid.*

Bewegung in Frankreich (Historia del movimiento social en Francia):

> «La idea de la propiedad privada está, pues, inseparablemente unida a la convicción de que el hombre posee una capacidad heterogénea; de tal modo, va unida también a la heterogeneidad y diversidad valorativa del hombre mismo».[415]

Apenas si hay algún antagonismo visible entre este punto de vista y la teoría calvinista de la certificación, de la que Stein está separado por tres siglos. Valor humano y adquisición de propiedades siguen siendo todavía idénticos. Solo el socialismo pudo superar este concepto «animal» del valor. Y sobre la relación de propiedad y libertad, Stein se expresa de la siguiente manera:

> «Si, por lo tanto, es verdad que (...) el poder de la sociedad (...) se basa invariablemente en la naturaleza de los bienes y en su distribución, resulta por lo pronto que (...) toda supresión de la dependencia política de las clases dominadas es nula si no se basa en la propiedad de bienes inmuebles, *los cuales, por su naturaleza, condicionan la libertad respecto de la dependencia social».*[416]

Stein sólo puede representarse una «elevación a la libertad pública de la clase hasta ahora dependiente» si esta clase, previo a ello, ha llegado a ser propietaria. No tienen por qué ocuparnos aquí las reformas del Estado que lo posibilitarían sin que, según la opinión de Stein, ocurra una transformación socialista del orden de la propiedad. De mayor importancia para el conocimiento de la esencia de la conciencia burguesa es, empero, el hecho de que tampoco Stein –a pesar de su comprensión más profunda, aleccionada en la escuela de Hegel, de las condiciones sociales de la vida de la sociedad misma– pueda representarse la libertad de otro modo que bajo el aspecto de la propiedad. Por eso dice también en otro pasaje:

> «Lo que hace libre al hombre es el dominar la vida exterior poniéndola a su servicio (...) En la sociedad de lucro, el capital es la expresión y la realidad de este dominio. La disposición de la libertad personal en esta sociedad reside, por lo tanto, en el hecho de que el último trabajador tenga la capacidad de llegar a la propiedad del capital».[417]

[415] 1921
[416] Las bastardillas son mías.
[417] *Op. cit.*

Desde este punto de vista, en el cual libertad y propiedad se hallan en estrecha relación recíproca, resta apenas un paso hasta sostener que los «dependientes» –denominación que, por lo demás, es muy reveladora– no son aptos para ejercer los derechos a la libertad. Y ese paso se da tanto más prestamente cuanto que la crítica de los desposeídos a las relaciones establecidas de propiedad puede convertirse en un agudo peligro para la sociedad burguesa en el caso de que aquellos logren participación en las decisiones políticas. Cierto es que este peligro no era en verdad tan grande en los siglos pasados. La Revolución Francesa demuestra, justamente, que la actividad revolucionaria del proletariado apenas si representaba, en aquel tiempo, algo más que una forma plebeya de imponer el orden democrático-burgués, y que en general apenas tenía noticias de las metas socialistas. La sociedad solo se plantea aquellas tareas, dice Marx, que constituyen una necesidad histórica en una época determinada. Pero en la conciencia de la burguesía, que nada sospechaba de tales nexos, se mezclaba el menosprecio a los desposeídos con la desconfianza que se les tenía.

En la época en que la burguesía y las clases inferiores se aliaron para enfrentar juntas al feudalismo, es relativamente raro que esta desconfianza se manifieste en forma abierta. Así, en la discusión con los consejos de soldados, Cromwell habla sin reservas de la situación preferencial de los propietarios en las decisiones políticas de la nación, porque solo estos tienen «interés en el Estado». Más cauteloso pero en el fondo de la misma opinión es, por ejemplo, el fisiócrata Le Mercier: El supuesto de una igualdad natural de los hombres es falso porque está en pugna con el principio de la propiedad, arraigado en la naturaleza humana, y este principio supone la desigualdad; y puesto que por eso mismo las leyes tampoco pueden producir la igualdad en la propiedad, no todos los miembros de la sociedad están llamados a tomar paste en la confección de las leyes.

Aun en los pensadores que se esfuerzan por obtener una concepción objetiva de la sociedad, más profunda e independiente de los intereses puramente egoístas de los hombres, se abre paso sin querer esa universal imagen del hombre correspondiente al ser burgués, que así determina en forma decisiva la actitud que los ideólogos de la burguesía o de la pequeña burguesía adoptan frente a las clases inferiores. Sin embargo, no por esto el aludido proceso ideológico ha de ser visto en absoluto como el resultado de una mera extravagancia de los teóricos de la clase propietaria; antes bien, tiene su causa más profunda en el impulso a objetivar la concepción social de la burguesía. Primero debe originarse la apariencia de que el comportamiento

subjetivo de la burguesía ante los desposeídos es objetivamente correcto y aun tiene fundamentos científicos, a fin de que la burguesía aparezca justificada ante sí misma y ante las otras clases, pues sin una justificación semejante ninguna clase puede mantener a la larga su dominio. La llamada «falsa» conciencia tiene en esta necesidad su raíz más importante. No obstante, en modo alguno significa ello que la concepción concreta se base en la pura arbitrariedad; antes bien, emana de las formas estructurales existentes del ser social mismo, formas de las que, por cierto, la conciencia burguesa solo puede apropiarse en su apariencia «inmediata» porque carece de la visión de la totalidad. Pero justamente porque la conciencia burguesa desarrolla su ideología sin arbitrariedad y con relación a la praxis, logra esta el aspecto de una objetividad nacida con independencia de los diversos intereses.

Por consiguiente, si la concepción social burguesa gira necesariamente, según vimos, en torno del individuo autónomo, «libre» en cuanto es dueño de propiedades, el proletariado desposeído y otros tipos de servidores son tenidos como esclavos «por naturaleza». Solo desde esta perspectiva se puede comprender en general que hombres como Milton y Lilburne, o bien Kant y Schön, no hayan querido saber nada de una igualdad de derechos políticos para los asalariados, y que aun considerasen su punto de vista como tan obvio que no estimasen necesario fundamentarlo con más detalle. La imagen burguesa del hombre solo encuentra con toda claridad su condensación teórica en la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual Dios prefiere a los individuos que en su vida profesional acreditan éxitos visibles. En los siglos siguientes la burguesía no pudo permitirse expresar su opinión con la misma franqueza, pues el concepto de libertad debió ser mantenido de modo tan universal y formal que todas las clases pudieran aceptarlo. Por eso desde las obras de Milton hasta las de Humboldt y J. Stuart Mill encontramos que principalmente se trata, en prolijas formulaciones, del concepto abstracto de libertad, orientado hacia la idea universal del género humano; y descubrimos también que la rígida contraposición entre la imagen utópica de una sociedad burguesa del futuro y el presente burgués fue un medio ideológico destinado a encubrir las aludidas contradicciones. Solo se exigieron sin reservas aquellas libertades de que la burguesía necesitaba perentoriamente contra la dominación feudal, como la libertad de opinión, de conciencia y de enseñar. Pero también la burguesía supo limitar estas libertades con bastante frecuencia, tan pronto como las clases populares se atrevieron a hacer uso de ellas. Por lo tanto, el concepto de libertad de la clase burguesa no es en absoluto tan consecuente como dejaría suponerlo la

idea de la soberanía del pueblo sostenida por los ideólogos de dicha clase a lo largo de siglos en una forma universal y abstracta. La razón última de este comportamiento contradictorio en modo alguno debe buscarse en alguna inconsecuencia o deslealtad deliberadas, o aun, como muchos piensan, en el temor a que las masas incultas fueran objeto de abuso por parte de la reacción; se halla, en lo principal, en el carácter internamente contradictorio de la concepción burguesa del hombre y de la idea de libertad que es su corolario, contradictoriedad esta que resulta de modo necesario de las condiciones del ser de la burguesía. Aun Milton, a quien con frecuencia se ha proclamado héroe de la libertad y la humanidad, no temió hablar de la «ruda muchedumbre» a la que se debe privar del derecho electoral. El elemento humanista de la concepción del mundo de Milton se hallaba en su fe incondicional en la educabilidad del género humano, lo que le permitiría alcanzar una perfección mayor. Pero su amplio espíritu tampoco fue capaz de superar los límites impuestos al pensamiento burgués y pequeñoburgués. Apenas si hay otro pensador en quien esas contradicciones sean más palpables que en Milton. Por una parte lucha, con el inmenso talento de su espíritu, hasta que logra rechazar la doctrina de la predestinación, es decir, hasta llegar a las concepciones de las sectas revolucionarias; se apropia en gran medida de la idea, democrática en grado sumo, de que todos los hombres sin excepción son capaces de llevar una vida sin pecado y pueden ser partícipes del perdón.

Pero, por otra parte, también para él carencia de propiedades significa lo mismo que estar descalificado como hombre. Por una parte pone en guardia al pueblo para que no «admire la riqueza y la alta situación social», pero, por otra parte previene contra la «democracia insolente y desenfrenada», con lo cual solo puede haber aludido, desde luego, a la democracia de los desposeídos. Si por un lado predica de continuo que la concesión de las libertades burguesas es el supuesto para que el hombre se desarrolle hasta alcanzar la moralidad más alta y la «razón», por el otro, en el escrito que lleva el título de «El camino recto y fácil para instituir la república libre», aplaza la realización práctica del Estado perfectamente libre para un futuro lejano: «Otro camino [distinto del de la “democracia desenfrenada”, L. K.] sería el de limitar y depurar de manera correcta las elecciones, no entregándolas únicamente al bullicio y a la grita de la ruda muchedumbre, sino permitiendo participar en ellas solo a quienes sean aptos por derecho» para realizar una elección razonable, esto es, los propietarios.

Y si Milton, anticipándose en esto a Locke y a Voltaire, a pesar de su punto de vista tolerante, radical, quiere exceptuar a los ateos de la tolerancia del Estado, esta actitud es también, en último término, expresión de que el autor se halla cautivo de aquella idea que de la esencia del hombre y de su posición social puede forjarse la ideología burguesa (tal cautividad se encuentra entretejida con toda una serie de mediaciones ideológicas). En efecto, no solo la experiencia histórica sino también el razonamiento más simple enseñaban a quien quisiera saberlo que la negación de que el alma continuase viviendo después de la muerte y otras tesis semejantes por lo común se asocian con una concepción radical de la democracia y con una crítica revolucionaria de la desigualdad social.

El rechazo del principio de la igualdad humana en cuanto a propiedades, libertad y tolerancia, cuya consecuencia necesaria es la división de los ciudadanos en «activos y pasivos», tiene por base, entonces, la glorificación ideológica del individuo burgués, dueño de propiedades y *por eso* también de mayores derechos a la libertad, individuo del que se distingue radicalmente el desposeído, «dependiente» e incapaz de hacer verdadero uso de la libertad. Aun un espíritu tan amplio y un admirador de Rousseau tan ferviente como lo fue Kant no pudo sobrepasar los límites de esta representación condicionada por su época, a pesar de que nada le era más indiferente que el obtuso egoísmo de la propiedad burguesa.

Durante la Revolución Francesa, los reaccionarios burgueses y nobles no emplean con mayor placer otro ultraje, contra los diputados que les resultan antipáticos, que este: «no tienen medios ni títulos». Taine utiliza con demasiado deleite este reproche en apoyo de su propio parecer, desfavorable a la Revolución, pues tampoco él puede representarse la libertad y la humanidad verdaderas sin una relación con la propiedad. En esto Taine llega tan lejos que hasta justifica a la clase explotadora más costosa e inútil de la historia de Francia, la nobleza de corte, mediante su presunta superioridad humana. De sus descripciones, ejecutadas con gran fruición, extraemos unos pocos pasajes:

> «También se puede decir, de una sociedad que por largo tiempo ha vivido en circunstancias más o menos ordenadas, que casi todo el fruto de su antigua civilización se expresa en sus "mejores círculos" (...) A la vez que se producía el perfeccionamiento de la cortesía, del buen tono y de los modales, ocurría también en el mundo distinguido el perfeccionamiento de las costumbres y de los estilos».[418]

[418] H. Taine, *Die Entstehung des modernen Frankreich* (Los orígenes de la Francia contemporánea), 1936.

Y una vez que de este modo Taine ha hecho ver al lector con claridad todo el valor que aparejaba ser dueño de propiedades, no tiene reparo alguno en decir, respecto de la nobleza innegablemente rapaz de Francia, que se distinguía en gran medida por el arte de respetar al prójimo:

> «De todas las artes (...) quizá la más exquisita sea la de respetarse unos a otros. Quien practica este arte (...) respecto de todos los seres humanos hace que su vida y la de quienes lo rodean sea más agradable y más dignamente humana [!] que lo que lo sería de otro modo. La observancia de delicados miramientos...», etc.

Esta glorificación de las cualidades humanas de los propietarios se complementa con un profundo desprecio por las cualidades de los desposeídos, acerca de lo cual Taine se expresa repetidas veces con suficiente claridad. En todo caso, para él la carencia de propiedades es algo en sí sospechoso:

> «En efecto, 400 de los 745 diputados [de la Asamblea Legislativa de 1791] proceden de los estratos más bajos de los procuradores (...) Toda esa gente carece de fortuna».[419]

Hay una difamación de sentido moral en reprochar a alguien que «no tiene medios»; es manifiesto que lo difamante solo puede estar aquí, para la conciencia de las clases propietarias, en que aquel quien se aplica el reproche es tenido por alguien «subordinado» en la acepción más genuina de la palabra: un sujeto sometido a la voluntad de otro y destinado a servir. Según el rasero de la propiedad los hombres se dividen también en cuanto a su valor moral. Cuando, por consiguiente, en 1794 los representantes de la burguesía termidoriana se proponen suprimir el derecho electoral universal e igualitario sancionado por la Constitución del año anterior, no encuentran mejor fundamento que la diferencia de propiedad. Cierto es que los hombres –arguyen ellos, según Mathiez– son iguales en sus derechos, pero no lo son en sus capacidades y tampoco en sus propiedades. Ante esto cabe preguntarse si no habría resultado más convincente aludir solo a la diferencia de capacidades y si con ello no habría bastado. No, por cierto. En todo caso, no habría bastado a la conciencia burguesa, que no puede apreciar al ser humano sin hacer referencia a la propiedad. A fin de prevenir posibles malentendidos, los termidorianos se apresuraron a aclarar como sigue esos «derechos iguales» que conservaban: «La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos». Con esto habían superado a su manera la flagrante contradicción

[419] *Op. cit.*

entre la igualdad de derechos y la diferencia de propiedad. La ley que rige para todos por igual no podía eliminar los grados de libertad positiva dependientes de la diferencia de propiedad, grados cuya expresión más visible era el derecho político a participar en el gobierno. De todas maneras, sería por completo erróneo considerar esta apelación a la propiedad como un mero pretexto, como una maniobra consciente de los reaccionarios. Más bien respondía exactamente al modo de representación en el cual se reflejaba con necesidad en la cabeza de la burguesía su propio ser. Tampoco la reacción puede darse el lujo de inventar simplemente ideas y pretextos; para tener efectos convincentes, estos deben referirse a la conciencia ya desarrollada de la sociedad.

No es más que otra prueba de la complicación de la ideología burguesa el hecho de que, urgida por combatir la desigualdad jurídica del régimen de los estamentos feudales, innumerables veces proclamara que es inherente a todo individuo gozar de derechos completamente iguales a la libertad, pero al mismo tiempo, en cada oportunidad que se ofrecía para realizar esas reivindicaciones, las negase a los «dependientes». Con asombrosa sagacidad Lorenz von Stein penetró esta contradicción, aunque por otra parte sucumbió al error de atribuir a todas las revoluciones el carácter que había descubierto en la revolución burguesa. Partiendo del dogma de la concepción burguesa, del que él mismo no escapa, según el cual no puede haber libertad de la persona «sin el triunfo interior del señorío sobre la esfera del patrimonio espiritual así como del material», caracteriza a la revolución de la siguiente manera:

> «Todo movimiento revolucionario [contiene] una profunda contradicción en sí. En principio exige el mismo derecho para toda la clase dependiente, pero de hecho solo reivindica el éxito de la revolución para la parte de dicha clase que posee en realidad aquellos bienes sociales (...) Por la misma razón, una vez cumplida, toda revolución encuentra un adversario en la misma masa que justamente llevó a cabo el movimiento».[420]

Ésta contradicción interna debe llevar a que, terminada su revolución, la clase burguesa pierda con mayor o menor rapidez todas sus grandiosas ilusiones y reemplace la imagen humanista del mundo y de la sociedad por una imagen pesimista. El real antagonismo entre la ideología humanista y la ideología reaccionaria de la burguesía consiste en que esta se resigna con los aspectos

[420] L. von Stein, *op. cit.*

oscuros del orden burgués de la propiedad y los defiende, mientras que la ideología humanista todavía se abandona a la ilusión, nutrida sobre todo por la persistencia de los restos feudales, de poder encontrar una solución a las contradicciones de la sociedad o de haberla encontrado ya en el sistema teórico. De hecho tal solución había sido descubierta en la idea –concebida por cierto de manera muy confusa y muy general– del desarrollo armónico en una sociedad futura basada en la libertad respecto de toda coacción del Estado. No se alude expresamente al modo en que ha de configurarse en ella la situación de los trabajadores. Pero puesto que, por virtud de la compensación armoniosa de los intereses, ningún miembro de la sociedad dejará de cobrar su parte en la universal caza de la felicidad, la pobreza desaparecerá y también el desposeído logrará cierta fortuna. Se consideran como consecuencias naturales el perfeccionamiento de la personalidad y la madurez del ser humano –a partir de tal momento, de todo ser humano– para hacer uso de todos los derechos a la libertad que se le han concedido. Por cierto que la representación de la propiedad seguía unida a la idea según la cual el propietario, según dice Kant, es «su propio señor», esto es –dicho en términos modernos–, ya no está obligado a vender su fuerza de trabajo a los otros. Este concepto de la propiedad y de la libertad –concepto verdaderamente humanista, por lo que se acaba de decir– se distingue fundamentalmente, entonces, del concepto del ideólogo burgués actual, que toma en cuenta la pequeña propiedad del obrero y a ello une la afirmación de que ya no hay más proletariado y, por lo tanto, que todos los hombres son igualmente libres.

Ya Humboldt, por ejemplo, dice de manera muy indeterminada: «El Estado se abstiene de todo cuidado por el bienestar positivo de los ciudadanos...».[421] En efecto, dado el supuesto de la total libertad:

> «la fuerza inherente a las cosas, siempre activa, que nunca descansa, lucha contra toda institución nociva y promueve toda institución que le sea provechosa, de modo tal que, vistas las cosas en una intelección última, es verdad que el furor más extremado nunca puede causar un mal equivalente al bien que resulta, siempre y por doquier, de sí mismo (...) Podría mostrar cómo aquí debieran aparecer, todavía en el mismo grado, figuras más hermosas, más altas y más maravillosas de la multiplicidad y de la originalidad (...) mostrar qué fuerza debiera

[421] W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Ideas para un ensayo de determinación de los límites de la efectividad del Estado), 1917.

> florecer si todo ser se organizase a partir de sí mismo; si, eternamente rodeado de las figuras más bellas, con una autoactividad ilimitada y animada por la libertad, transformase en sí estas figuras; cuán delicada y finamente se formaría la existencia interior del hombre (...) cómo todo lo físico y exterior se convertiría en lo moral e intelectual interior (...) cómo nadie sería sacrificado en cierto modo al otro (...) cómo la estrechez de miras sería cada vez más rara, por cuanto en general ella solo es una consecuencia de la debilidad y de la escasez (...) Podría terminar advirtiendo (...) cómo aun a la miseria de los hombres, que por cierto nunca será del todo redimible (...) a los desórdenes de una exuberante plenitud de placeres, se les quitaría una parte infinitamente grande de su horror».[422]

En verdad, Humboldt nunca fue consecuente en la misma medida, por ejemplo, que Kant. Ya tempranamente rechazó la Revolución Francesa por «inorgánica» y después viró por completo hacia el Estado prusiano. Pero su orientación, humanista en lo fundamental, le arranca, bien que en forma pasajera, la confesión de que esta revolución «volverá a aclarar la idea, volverá a atizar toda virtud activa y así extenderá su bendición más allá de los límites de Francia».[423] Aquí nos interesa sobre todo la imagen optimista que Humboldt esboza del desarrollo futuro de la sociedad burguesa y del individuo. También Cobden rechaza toda asistencia político-social del Estado; Cobden, a quien erróneamente se ha llamado el primer liberal manchesteriano, cuando más bien se lo puede considerar el último humanista a causa de su intacto optimismo –llega a comparar las leyes que operan en el estado de libertad con la armonía de movimientos del cielo estrellado– y de su inalterable amor al ser humano. Pero Cobden se distingue de los liberales manchesterianos posteriores porque todavía lo domina la antigua fe humanista en la posibilidad de un desarrollo verdaderamente armónico de la sociedad burguesa por vías «naturales» y para provecho de *todos* los individuos. No se puede negar que las ideas de Cobden fueran sinceras a pesar de que a él le faltase aquella capacidad más refinada que lo habría puesto, como a otros, en condiciones de ver con mayor profundidad la estructura del mecanismo de la sociedad burguesa, mecanismo que, en la primera mitad del siglo pasado, se perfilaba con creciente nitidez. En todo caso, mientras persistió la apariencia de que el Estado dificultaba este desarrollo armónico debido a sus intervenciones y abusos, Cobden pudo, sin perder la fe en la sociedad burguesa, enunciar una crítica muy atendible y

[422] *Ibid.*
[423] *Ibid.*

enérgica acerca de la situación miserable del elemento obrero; esta crítica fue lo que menos se esperaba de un representante consecuente de la libre competencia. Así, por ejemplo, dijo en el discurso que pronunció en 1844 en la cámara baja sobre los aranceles a los cereales:

> «Si yo hubiera intentado disimular la triste situación de los obreros de la industria y temido revelar sus penalidades, se podría enfrentar con desconfianza las razones por las que ahora atraigo la atención de ustedes hacia la desesperada situación de los trabajadores rurales (...) Pero, al contrario, he oído a numerosas delegaciones del Norte que en la primavera de 1839 pidieron en vano a esta cámara que se investigase la situación de los obreros de la industria. Yo fui uno de los representantes que se introdujeron en el despacho de un primer ministro tras otro, hasta que en esta cámara se hizo notar nuestra importunidad y se nos reprendió por eso. Entretanto, hemos hecho conocer sin cesar a la opinión púbica, con todos los medios imaginables, la miseria de los obreros de la industria. Hemos hecho aún más. Hemos propuesto un remedio para esta miseria...».[424]

Si aun en esa época Cobden podía creer sin asomo de duda que en el futuro se impondría la armonía natural y social una vez establecida la total liberación de la actividad individual, ¡cuánto más poderosa debió de haber sido esa fe en períodos anteriores! Solo en algunos pensadores aislados –especialmente talentosos, delicados en sus sentimientos y dispuestos a ello por su propio destino– despunta precozmente un profundo presentimiento del insuperable carácter contradictorio del capitalismo en desarrollo. Pensamos en Linguet y ante todo en Rousseau, quizás el único entre los grandes ideólogos de su tiempo que reconoció la esencia cosificadora y humanamente alienante de la sociedad burguesa. Fichte se encuentra ya en el momento de tránsito al siglo XIX: la Revolución ya se ha producido y ello le permite ver más claro. En el caso –excepcional– de Rousseau, tal vez su poca cultura y el caótico curso de su desarrollo lo preservaron de ser arrastrado por la corriente general, sensualista y fisiocrática, centrada en la «ciencia de la naturaleza», en la que se encontraban casi todos los hombres cultos y progresistas. Por eso mantuvo una mirada abierta hacia todos los aspectos de la vida social que debían escapar a los ideólogos revolucionarios del siglo XVIII, quienes pensaban según esquemas determinados.

[424] R. Cobden, *Reden* (Discurso), 1862.

Con frecuencia se ha interpretado de manera radicalmente errónea la doctrina rousseauniana de la superioridad de la «naturaleza» sobre la civilización y la cultura. En el prefacio a su tratado sobre el origen de la desigualdad, Rousseau se explica poco más o menos de la siguiente manera: El que habla del estado de naturaleza, se refiere a un estado que hace tiempo ha sido superado y que probablemente nunca ha existido. Sin embargo, debemos forjarnos un claro concepto de él para estar en condiciones de juzgar sobre la circunstancia presente sin equivocarnos. En este sentido observa Cassirer con acierto:

> «Rousseau utiliza, por lo tanto, el "estado de naturaleza" como mero *factum* y como norma, como piedra de toque que revelará lo verdadero y lo falso de la actual forma de sociedad, lo que es ley que obliga íntimamente y lo que es mera convención y arbitrariedad».[425]

Y a pesar de esto Cassirer no ha captado el sentido más profundo de la contraposición entre naturaleza y cultura presentada por Rousseau. La crítica a la convención y a la arbitrariedad la realizaron también otros al mismo tiempo que Rousseau, y aun en parte antes que él. Pero en Rousseau se trata de algo esencialmente más profundo. Ya comprende que la cultura de la sociedad burguesa, que se difunde ante sus ojos, oprime el desarrollo del ser humano en tanto lo vuelve exánime y mecanizado y ahoga en él lo verdaderamente humano en cuanto hace que se marchiten sus aptitudes naturales y originarias al servicio de una producción racionalizada de la riqueza, y que esta alienación del hombre sólo puede ser superada mediante una restauración de la «naturaleza» humana. Puesto que «naturaleza» en él significa tanto lo originario y precapitalista, susceptible de ser vivido sentimentalmente, como lo que hay que alcanzar y lo que debe ser, y dado que, por otra parte, no se toma ningún serio trabajo por investigar el modo en que se superarían las circunstancias presentes, su concepción de la sociedad adopta el carácter de pura glorificación sentimental de la «naturaleza». Justamente esta indeterminación explica la enorme repercusión de sus escritos, que hasta influyeron hondamente en los círculos de la nobleza. Por otra parte, esa repercusión solo fue posible porque la Ilustración, pese a las perspectivas optimistas que la distinguían, ya experimentaba un sentimiento de malestar ante el proceso de creciente cosificación del ser humano, pero su conciencia de ello era débil por cuanto amenazaría vulnerar

[425] E. Cassirer, *Die Philosophie des 17. und. 18. Jahrhunderts* (La filosofía de los siglos XVII y XVIII), 1939.

el interés egoísta. Pero así como, por una parte, la forma meramente sentimental de la crítica al capitalismo respondía a una necesidad de la sociedad burguesa en ascenso –tender un puente entre el sordo malestar y el optimismo consciente que crecía al mismo tiempo–, ella debió repugnar, por otra parte, al estricto racionalismo de los enciclopedistas, concentrado de manera exclusiva en la construcción y no en la crítica de la sociedad burguesa. Sin duda no se comprendió con claridad suficiente la razón del antagonismo, pero en modo alguno fue un mero «malentendido» –como piensa Cassirer–[426] lo que separó a Rousseau de los enciclopedistas, a pesar del respeto que se tenían mutuamente. Las razones eran esas a que hemos aludido, objetivas y profundas. Aún no se ha reconocido lo bastante que no se debe atribuir a casualidad el hecho de que Rousseau y Pestalozzi –los dos pensadores que, en la época del ascenso capitalista, muestran mayor sensibilidad hacia las tendencias cosificadoras de la sociedad burguesa– prestaran especial atención a la educación del niño. Proponiéndose consolidar en el niño esa humanidad originaria que el mecanismo de la producción capitalista arrebata al adulto día tras día y en medida creciente, alimentaban la esperanza de preparar una generación que se procuraría la fuerza necesaria para autoliberarse. Educación y revolución eran para ellos conceptos inseparables, como también, por lo demás, lo eran para Schiller, quien denuncia públicamente el modo en que se desfigura al hombre por obra de la división del trabajo, racionalizante y mecanizadora.[427] Schiller busca la solución en el proceso que sustituya al estado de necesidad por el estado de libertad, solo realizable por el camino de la educación:

> «¿Habrá que esperar, tal vez, que este efecto [a saber: la restauración de la perdida totalidad del hombre, L. K.] lo lleve a cabo el Estado? Ello no es posible, pues el Estado, tal como se halla constituido, ha originado el mal, y el Estado, tal como en la idea lo presenta la razón, en vez de poder fundar esta humanidad mejor debiera ser fundado sobre esta».

Como Rousseau y Fichte, Schiller no extrajo de su antipatía consecuencias contra la cultura burguesa (que, por cierto, no concebía realmente como tal) que llevasen a una crítica de principio a la propiedad privada. Para él, la educación era el único camino transitable.

[426] *Ibid.*
[427] F. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menscben,* *** 1795.

También a Fichte, y a él más que a ningún otro, la educación le preocupaba mucho. Se puede reconocer la razón última de este interés en la posición crítica que adoptó frente a la des-humanización burguesa. Algunos pasajes de sus escritos nos darán una idea de ello:

> «Pero todavía falta mucho para que [el derecho] sea establecido sin excepción; en parte, porque son extremadamente pocos quienes conocen de manera cabal el concepto de derecho; en parte, porque dada la educación que el género humano ha tenido, habría sido imposible realizarlo; en parte, por fin –no queremos ocultarnos esto–, también porque es ventaja de muchos que el derecho no se realice, y que aun su conocimiento quede oscurecido».

«Así –agrega– las constituciones existentes son constituciones de necesidad».[428] Aclara lo que es preciso entender por constitución de necesidad:

> «Cada cual quiere que el otro trabaje para sí tanto como sea posible y, por el contrario, quiere trabajar para el otro lo menos posible. Si no hay ley y autoridad que se lo impidan, empleará todos los medios a su alcance para conseguirlo».[429]

> «El Estado es una institución de propietarios (...) La humanidad se divide en dos linajes fundamentales: los propietarios y los no propietarios. Los primeros no son el Estado, sino que lo mantienen, como un señor mantiene a su criado, y este último es, en efecto, su servidor. Ahora bien: quien puede pagar un servidor no actúa como tal».

Después de pronunciarse en contra de la actitud que consiste en admitir la propiedad en una forma determinada y en contra de la opinión de que el Estado sólo debería protegerla, prosigue:

> «Oponiéndome a esta opinión diría: la destinación del Estado es dar primero a cada uno lo suyo, establecerlo en su propiedad, y solo entonces protegerlo en ella».

[428] J. G. Fichte, *Die Staatslebre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreicbe*, F. Medikus, ed. (La doctrina del Estado o la relación del estado originario con el reino de la razón), 1912.
[429] *Op. cit.*

Y en la más aguda oposición al punto de vista según el cual la libertad está garantizada si al propietario no se le impide hacer uso de su propiedad, Fichte dice: «En esta situación ninguno es libre porque lo son en forma ilimitada».[430]

Ahora bien: sea que el humanismo, como ocurre en Rousseau, Schiller, Pestalozzi y Fichte, ya señale más allá de la sociedad burguesa, sea que se mueva aún dentro de carriles puramente optimistas y burgueses, el gran anhelo sigue siendo, en uno como en otro caso, el individuo humanamente no dividido en funciones de servicio de acuerdo con metas ajenas a él, sino el individuo que marcha al encuentro de la perfección humanista. Y pertenece a la esencia del humanismo progresista no exigir este individuo como si fuera una excepción, sino reclamarlo como modo de manifestación individualmente singularizada de una totalidad social que se ha consumado de manera humanista –por más que Schiller haga de la necesidad virtud y por fin, con resignación, solo considere realizable el perfeccionamiento estético en un sector relativamente pequeño de la sociedad–.[431]

Este anhelo de perfeccionamiento humanista de la humanidad todavía se halla vivo en J. Stuart Mill. Como uno de los últimos representantes sinceros de una concepción humanista genuina, lucha por conseguir los medios apropiados para realizar en la práctica estas ideas. Pero es una lucha difícil y plena de contradicciones. Pues si Mill, por una parte, todavía cree en la posibilidad de humanizar el orden burgués, por otra las sombras que en su época lanza el capitalismo son ya tan oscuras que no pueden pasar inadvertidas a ningún espíritu sincero. Y Mill repara en ellas, sin duda alguna. En la tercera edición de su principal obra de economía osa presentar esta alternativa: «Comparadas con la actual situación de la mayoría de los hombres, las limitaciones del comunismo aparecerían como libertad...».[432] Para Mill, el socialismo siempre fue solo el mal menor, la última posibilidad de salir de la miseria, que él era demasiado honrado para negar. Pero si observamos esto más de cerca, pronto advertimos que Mill había comprendido muy poco el sentido real del socialismo, que toda su vida permaneció cautivo de esa singular representación cuyo núcleo, según hemos indicado, es el

[430] J. G. Fichte, *op. cit.*
[431] F. Schiller, *op. cit.,* carta 27 *in fine.*
[432] J. S. Mill, *Ueber Freiheit*, *** 1945. Acerca de esto ha llamado la atención A. Grabowsky, quien ha hecho una obra de gran mérito con su bien orientada –aunque discutible en detalles– introducción al escrito de Mill sobre la libertad, nuevamente publicado. Grabowsky muestra cómo ya en el año 1852 Mill está dispuesto a romper con las «condiciones actuales y con todos sus padecimientos», si no queda otra salida. Pero por más que Grabowsky tenga razón, por cierto, cuando afirma que Mill, al final de su vida tan rica en experiencia, se consideraba un socialista, no es menos cierto que, de hecho, no lo era.

concepto burgués del hombre y de la libertad. No es casual que Grabowsky pueda objetar al «socialista» Mill, y sin incurrir en contradicción:

> «Lo que Mill, por ende, vio [es decir, lo que quiso establecer y mantener, L. K.] fueron más bien restos que algo nuevo. Nosotros, por el contrario, tenemos que soportar las consecuencias espirituales de un desarrollo capitalista extremo en el cual los hombres se han convertido en marionetas del proceso de producción».[433]

Esto suena como un reproche. Y es un justo reproche. Pues Mill, a pesar de sus concesiones respecto de la miseria capitalista, nunca se desprendió realmente del concepto formal de libertad; siempre creyó –aunque en menor medida en sus últimos años– en la factibilidad del programa humanista sobre la base de la propiedad burguesa y –cosa la más funesta para él– no pudo romper, y menos aún superar, la profunda parcialidad de la idea burguesa del hombre. La consecuencia fue que intentó sustraerse a la alternativa: humanización del capitalismo o socialismo; lo intentó invirtiéndola y haciendo concesiones al concepto burgués de la libertad y del hombre, concepto cuya inhumanidad consiste, como hemos mostrado, en que, en último término, encuentra en la propiedad la medida para todos los valores humanos; y las concesiones de Mill se hallaban en la más crasa contradicción con sus otras manifestaciones críticas. Ni siquiera fue tan consecuente como Lorenz von Stein, quien declaró supuesto imprescindible de la libertad por lo menos el procedimiento radical de adjudicar propiedades a todos los miembros de la sociedad, sin excepción, a fin de superar la contradicción entre la imagen humanista abstracta del hombre y su concreta imagen burguesa; tampoco fue tan consecuente como, por ejemplo, el gran liberal Schmoller, quien, a la inversa, exigía realmente, aunque con menos optimismo, los mismos derechos políticos y los mismos derechos a la libertad para todos los hombres, a fin de que cada uno pudiera llegar a ser propietario. Nada de eso; el «socialista» Mill hizo algo casi incomprensible: en 1859 redactó un escrito sobre la libertad sin tocar, siquiera fuese con una palabra, el punto más importante –por cierto ya lo era en su época– de toda teoría de la libertad: la forma de realización de la soberanía del pueblo; dos años después, en las «Consideraciones sobre el gobierno representativo», vendió sin inmutarse la misma libertad por el sórdido precio de una esperanza vacía: que los empresarios hicieran uso correcto de la «inteligencia».

Véase lo que dice:

[433] A. Grabowsky, *Introducción a J. S. Mill, op. cit.*

> «Un empresario es, término medio, más inteligente que un obrero (...) Un obrero especializado es, por lo general, más inteligente que un obrero común (...) Un banquero, un comerciante, un fabricante son, con toda probabilidad, más inteligentes que un mercachifle...».[434]

En parte, esos son hechos indiscutibles, pero son hechos de la deshumanización capitalista; más aún: pruebas contundentes de la deshumanización del capitalismo. Pero para Mill estas comprobaciones no eran de naturaleza meramente estética, sino que hasta constituían los fundamentos sobre los cuales quería construir su derecho electoral plural, es decir, la postergación política y la privación de derechos del trabajador. Es incomprensible que Grabowsky haya podido llegar a la conclusión de que Mill quiso fundar su sistema de derecho electoral, no sobre la propiedad, sino sobre la «inteligencia», esto es, sobre los intelectuales. Por el contrario, la teoría de la «inteligencia» que elaboró Mill prueba justamente que, a pesar de sus fatigas, había llegado por fin al punto donde ya mucho antes que él se habían situado los pensadores burgueses: al concepto burgués del hombre. Como estos, Mill no pudo salir del círculo fatal. Por una parte, el desposeído debe ser educado poco a poco para hacer un uso razonable de la libertad; pero, por otra parte, no posee, o posee menos, esta capacidad –la «inteligencia» de Mill sólo es otro nombre para esto– precisamente porque es un desposeído. Así, no es ningún portento que Mill, en su desesperación, a la que lo llevaban las contradicciones de su propio pensamiento, quisiera y recomendara, en definitiva, que se permitiese en pequeño, a título de prueba, el experimento socialista. Pero esta propuesta solo prueba otra vez cuán poco era Mill capaz de llegar por caminos teóricos a una completa comprensión del socialismo y hasta qué punto estaba dominado por el mundo de ideas burgués. En toda esta confusión hay, empero, algo positivo, en cuanto Mill no embelleció las cosas ni se limitó, como otros, a recetar el liberalismo manchesteriano pasando por encima de todas las consideraciones humanas. El humanismo burgués tocó a su fin en los liberales de Manchester. Todos los esfuerzos por reanimarlo hechos desde entonces no son más que teorías sin alma. Las razones del debilitamiento y el fracaso final de la idea humanista de lo humano se hallan en el hecho de que las condiciones contradictorias de existencia de la sociedad burguesa se han perfilado de modo tajante. Así como esta aparece ante la conciencia burguesa como la forma más alta de vida en común de la humanidad, también la subordinación de la individualidad a los requerimientos de la producción capitalista –subordinación inseparable de

[434] J. S. Mill, *Betrachtungen über die Representativvergfassung,* *** 1861.

la sociedad burguesa– se le aparece como una ley natural eterna. Por eso en el liberalismo reaccionario la idea concreta de la perfección armoniosa del ser humano resulta cada vez más desplazada por la representación formal de la armonía externa de las «leyes naturales» de la sociedad, colocadas por encima del hombre. Son «leyes naturales», pero se acentúa, más o menos abiertamente, la necesidad de la selección, o sea, del hundimiento de los desamparados en el plano económico. Si Malthus es el precursor de este modo de ver, Spencer es su caudillo ideológico. Cuanto más nos adentramos en el siglo XIX, tanto más formal, rígido, vacío y falto de ideas se va haciendo, por eso mismo, el pensamiento social de la burguesía. Ya en Spencer la idea optimista del progreso es sustituida por la idea de «desarrollo», interpretada en el fondo de manera pesimista. Hay aquí una mudanza en la forma en que la ideología burguesa juzga la historia; tal mudanza reviste gran significación y sigue siendo decisiva hasta hoy. Se siente su efecto incluso en la cabeza más importante de la ciencia social burguesa de nuestro siglo, Max Weber, cuando intenta demostrar que el concepto de progreso no es «gnoseológicamente» determinable.[435] A aquel le siguen numerosos ideólogos de la burguesía, y la influencia de esta concepción se percibe aun en los diálogos cotidianos con intelectuales y profesionales; su última e inevitable consecuencia es una hostilidad al hombre –hostilidad de muy pocas luces, que sirve de transición al fascismo– y un egocentrismo liberal. No es de extrañar, entonces, que ya en el siglo pasado, en el que comenzaron a bosquejarse con claridad creciente los antagonismos de clase entre la burguesía y el proletariado, hicieran su aparición algunos ideólogos, sagaces a su modo, que no se engañaban acerca del verdadero carácter de la sociedad capitalista; estos ideólogos sostuvieron con brutal franqueza, contra la fraseología liberal, el carácter inhumano de la realidad y predicaron con toda desenvoltura el derecho «natural» del más fuerte. Malthus «descubre», con la inexorabilidad que le es propia, la eternidad legalmente condicionada del hambre; los periodistas (entre ellos también dos afectuosas representantes del sexo femenino) se atreven a aconsejar al proletariado que se muestre agradecido a los empresarios que lo alimentan, para lo cual ha de «adaptarse» voluntariamente a la situación de miseria; la corona de la teoría burguesa-reaccionaria la ponen los llamados social-darwinistas con su doctrina –verdadera doctrina de la fiera– del inevitable triunfo del más fuerte en la lucha por la vida.[436] Pero, por otro lado, también muchas de las mejores cabezas de la burguesía se vuelven contra la

[435] Sobre este problema, cf. varias de mis obras.
[436] Acerca del aspecto gnoseológico de este problema, véase S. Warynski, *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*,*** nota 59.

praxis capitalista y extraen una clara consecuencia: se pasan al bando del proletariado. Otros, en total una pequeña minoría, siguen su propio camino, a menudo muy confuso, en la crítica al orden burgués. Entre los más geniales se cuentan, sin duda, Carlyle y Disraeli, quienes en sus últimos años se resignan por completo a la reacción, lo cual es una consecuencia del hecho de que no podían contemplar al capitalismo sino a través de la lente de un confuso romanticismo. Lord Ashley se hizo famoso debido a que luchó toda su vida por aliviar la situación de los obreros, por la legislación de fábricas, por el mejoramiento de las condiciones en las minas de carbón, por la instalación de escuelas para niños abandonados e incluso por la erección de ciudades obreras con casas modelo, bibliotecas y cooperativas; en 1872 pone la piedra fundamental de una de ellas. Pero a pesar de su sincera amistad hacia los obreros, se siente satisfecho cuando se han realizado algunas «reformas»; en este aspecto se parece a Lorenz von Stein, el importante investigador del movimiento social de Francia, y a los socialistas de cátedra alemanes. Stein sueña con una monarquía social que se mantenga por encima de los antagonismos sociales; Schmoller, el socialista de cátedra, se alegra, medio siglo más tarde, de que sean cada vez más raros «los duros calificativos indignados como "partido de la subversión", "cuadrilla de los miserables" y otros parecidas»; en esto, por lo demás, se alegra sin motivo, ya que, mientras tanto, la clase dominante solo ha aprendido mejor a expresar por lo bajo o a no expresar en modo alguno tales pensamientos, razón por la cual los futuros «investigadores de fuentes» tendrán su más pura alegría en inferir de la literatura actual justamente lo contrario del desmedido desprecio que la burguesía siente por el elemento obrero. Schmoller llega a exigir que se reconozca al trabajador «como ciudadano con igualdad de derechos». Pero, por otra parte, contra la «optimista esperanza del socialismo», se resigna al «hecho pesimista de que en los últimos 150 años» se ha producido «un fuerte incremento de los antagonismos de clase». Esta actitud también se puede inferir del hecho de que Schmoller enuncie la necedad, mil veces repetida con malevolencia después de él, según la cual «el pensamiento socialista pretende que desaparezca toda división del trabajo y de las profesiones, toda diferencia de razas, talentos y aptitudes», y a continuación ponga en duda la posibilidad de que se llegue «jamás a tal situación». En todo caso, él ha sido uno de los pocos ideólogos burgueses que se mantuvieron exentos de odio hacia los esfuerzos del proletariado por lograr su emancipación.

Se ha intentado resolver el problema de la actitud fluctuante de la burguesía merced a la distinción conceptual entre liberalismo y democracia, con lo cual se imputa a aquel la idea de la libertad pasiva, en especial en cuanto a intereses económicos, y a la democracia, en cambio, se le atribuye la idea de libertad positiva y de igualdad, en especial en cuanto a la influencia en los negocios del Estado. Pero con esto sólo se ha encuadrado la realidad según el concepto y no el concepto según la realidad. En efecto, por lo menos hasta fines del siglo XVIII el movimiento burgués no conoce ningún concepto de libertad que esté meramente orientado hacia lo económico y no hacia lo político. Por el contrario, una vez superado el letargo político que se había apoderado de la burguesía en tiempos de la estabilización de la Contrarreforma y del absolutismo neofeudal, el concepto político de libertad prevaleció ampliamente. Cierto es que no era posible separarlo de la idea de la implantación de un estado de cosas libre por completo, aun en lo económico. Pero había arraigado con tal fuerza que los «subversivos» reformadores fisiócratas chocaron con una gran resistencia por parte de la población, sobre todo porque a ellos, los «economistas», les importaba principalmente llevar a cabo reformas económicas que pensaban imponer con el auxilio de la monarquía absoluta. Esto no hay que interpretarlo como si los fisiócratas, en especial en el último período de su actividad, no hubieran inscripto también en su bandera el establecer condiciones políticas más libres. En forma excelente Güntzberg[437] ha informado acerca de la esencia y las transformaciones de la concepción fisiocrática: Puesto que se equivocaron al evaluar el lugar social y la función histórica del absolutismo «ilustrado» y abrigaron la ilusión de que las reformas económicas se podrían llevar a cabo de inmediato, en una medida considerable y con ayuda del rey, postergaron las reformas políticas. Pero los fisiócratas también pensaban con seriedad en estas, como lo prueba en forma suficiente el plan Turgot en el que se contempla un ordenamiento municipal y de organismos representativos; con razón Güntzberg destaca que a Turgot:

> «no solo le importaba realizar una reforma de la administración sino una revolución –aunque, desde luego, esta solo debía realizarse paulatinamente– de la constitución del Estado en sentido democrático».[438]

[437] B. Güntzberg, *Der Physiokratismus* (La fisiocracia), 1919.
[438] *Ibid*

Pero si nos preguntamos por las razones que tuvo el «tercer estado» para oponerse a Turgot, tal oposición debe resultar incomprensible si se piensa en la disolución de los gremios medievales, que Turgot encaminó con toda premura; en la supresión de las limitaciones al comercio interior o en la reducción de los privilegios impositivos de la nobleza. De esto se infiere la presencia de otro factor: una profunda desconfianza frente a toda actividad reformista que se emprendiera sin la participación ejecutiva y la vigilancia políticas del pueblo. También pueden haber pesado otras razones, citadas por muchos historiadores: ante todo, la escasa difusión de las opiniones precursoras de los fisiócratas y el limitado interés de ciertos estratos de funcionarios y pequeñoburgueses, que extraerían más provecho de las circunstancias establecidas que de su mejoramiento; sin embargo, siguió siendo decisivo el muy fundado sentimiento de la gran mayoría de la población, a saber: que sin un cambio fundamental en la distribución del poder político no podían ser duraderas aun las reformas mejor intencionadas. La historia misma proporciona la prueba de que este punto de vista era correcto. Con la pronta caída de Turgot, casi todas sus reformas fueron también anuladas. El destino de Turgot trae llamativamente a la memoria el destino mucho más trágico de José II de Austria. Si hubiese algo tal como una «ironía» de la historia, nunca mejor que en este ejemplo habría logrado consumarse su burla: mostrar la nulidad de todo el parloteo insustancial sobre el absolutismo «ilustrado». En forma única y muy rara, en José se reunieron el más ilustrado de todos los monarcas absolutos y el más progresista de todos los reformadores burgueses –claro que esta asociación se produjo dentro de los límites que, como es natural, le imponía su época–; no obstante, todas sus grandiosas medidas reformistas fracasaron, por cuanto no se las realizó por medio de una privación revolucionaria del poder a las fuerzas feudales; al contrario, se las decretó pese a la persistencia de estas. Pero aun si se pretendiese derivar la diferencia entre democracia y liberalismo de otra definición de esas antítesis, por ejemplo señalando que en la democracia se pone como base el hecho de que *todo* el pueblo participe de los asuntos políticos, en tanto que el liberalismo se funda en la indiferencia, o aun la hostilidad, hacia esta demanda, con ello no se avanzaría muy lejos en lo que se refiere al pasado más antiguo. Ya hemos señalado que aun los *levellers,* y con mayor razón los otros representantes revolucionarios de las clases burguesas y pequeñoburguesas, se proponían limitar el derecho electoral privando de él a los desposeídos. Solo se puede hablar de una defensa democrática consecuente de la soberanía popular allí donde se impone la influencia de las capas más bajas de la sociedad, del proletariado

aún no desarrollado o del ala radical de la pequeña burguesía próxima a aquel (como, por ejemplo, en el movimiento revolucionario de las sectas y a través de estas en hombres como Marsilio, Althusius y Moro, o en las concepciones radicales de la Revolución Francesa y de los movimientos de 1848). A pesar de esto, sería un error suponer que a todas las otras tendencias solo les sería aplicable el nombre de liberalismo, pues el impulso revolucionario que apuntaba a democratizar la sociedad también hizo aportes sin duda decisivos en favor de dicha democratización. Solo el liberalismo reaccionario del siglo pasado se separa de la democracia y abandona la tarea de democratizar la sociedad a la clase de aquellos que, en sentido burgués, no son ciudadanos. Tan pronto como este proceso se ha consumado, liberalismo y democracia se identifican de nuevo para poder subsistir mejor, en esta forma, contra la democracia social del socialismo. Y de tal modo sigue siendo verdad –si bien en los siglos anteriores hubo algunos aislados defensores consecuentes de la idea de la soberanía del pueblo– que la idea de democracia –solo hablamos aquí de la democracia formal, burguesa– fue sostenida por vez primera en forma realmente clara y consecuente en absoluto por el proletariado, cuando este comenzó a despertar a la plena conciencia de su misión histórica. Tal fue el caso, ya desde el mismo comienzo del siglo XIX, en el movimiento cartista. También considerables sectores de la pequeña burguesía, impulsados en esta dirección por la propaganda proletaria, se unieron al frente de la democracia pura y consecuente. Desde entonces los demócratas comienzan a separarse con más fuerza de los liberales. Este proceso tiene un fuerte apoyo en la deshumanización y en el creciente apartamiento de la democracia que caracteriza a la burguesía, que hace suya una idea de la libertad concebida en sentido económico puro. Muchos demócratas radicales de la pequeña burguesía llegan hasta los límites del socialismo, sin que, empero, hallen realmente el camino hacia él. La personalidad más destacada de este grupo es Jacoby, de quien Mehring ha dado una brillante caracterización.[439] También a este grupo pertenece Siebenpfeiffer, el demócrata de Baden, de cuyo discurso ante el tribunal extractamos unos pasajes para que sirvan de ilustración:

> «La desigualdad en las posesiones está escrita en la naturaleza, que equipó a los hombres con fuerzas e inclinaciones desiguales. Una comunidad de bienes sería el más alto triunfo de la legislación, pues daría al Estado un fundamento inalterable, obstruiría la fuente de mil

[439] F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (Historia de la socialdemocracia alemana), 1922, vols. III-IV.

> inmoralidades y delitos, concentraría en un foco todos los esfuerzos de las buenas y las malas pasiones y las conduciría hasta una meta, esto es, hacia la comunidad. Solo que la comunidad de bienes es una quimera. Pero, por eso, ¿hay que elogiar otro régimen del Estado, donde el conjunto del pueblo jadea y transpira en beneficio de algunas familias, donde la inmensa mayoría apenas si tiene los medios para satisfacer las necesidades elementales de la vida mientras que una minoría se regala en la ociosidad y en la insolencia de la abundancia...? Por eso quiero otro régimen del Estado, que asegure a cada uno lo suyo...».

Hasta el día de hoy nada ha seguido siendo tan característico de la pequeña burguesía, aun de su sector más calificado, que la oscilación, que se advierte en Siebenpfeiffer, entre defensa y crítica del orden burgués de la propiedad. Así fue como le correspondió en definitiva y con exclusividad al proletariado la misión de continuar el proceso que lleva de la democracia formal a la social; por eso se convirtió en la fuerza configuradora de la historia, que también pudo lograr la amplitud de miras necesaria para realizar las tareas de configuración interna de la sociedad, tareas en las que otrora reflexionaron empeñosamente los grandes humanistas burgueses.

Y ello señala el camino que lleva a la formación de un nuevo concepto del hombre. Consiste en superar la idea materialista-burguesa de libertad por cuanto ella solo está pensada desde el supuesto de la propiedad, y solo es pensable con este supuesto en el terreno de la conciencia burguesa. Con la sola democracia formal arrancada a la clase burguesa no se ha logrado tal superación. El hombre será realmente libre cuando, en la sociedad sin clases, la propiedad se haya convertido en propiedad del conjunto del pueblo, y su sector privado, cada vez más extendido, conserve el significado del consumo cotidiano, pero no el de la fuerza que domina al hombre y que por eso es deshumanizadora. El hombre será libre en un doble sentido: porque su libertad perderá la atadura «animal» a la posesión de bienes materiales, y porque el actual desposeído recuperará la total disposición sobre su persona tan pronto como se convierta en asociado, con los mismos derechos que todos, a la propiedad social. Según una afirmación de Marx, entonces habrá terminado la prehistoria de la humanidad.

Bibliografía Citada

En castellano[440]

Beer, M.: *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, México, Nuestro Tiempo.

Burckhardt, J.: *Cultura del Renacimiento,* Barcelona, Zeus.

Carlyle, T.: *Pasado y presente,* Madrid, Medinaceli.

Cassirer, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé.

Croce, B.: *La historia como hazaña de la libertad,* México, FCE

Engels, F.: *Las guerras campesinas en Alemania*, Buenos Aires, Devenir.

— *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Madrid, Aguilera.

Fueter, E.: *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Nova.

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre historia de la filosofía,* México, FCE.

Horkheimer, M.: «Autoridad y familia», en *Teoría crítica,* Bs. As., Amorrortu editores.

Kofler, L.: *Historia y dialéctica,* Buenos Aires, Amorrortu editores.

Kofler, L.: (Warynski, S.), *La ciencia de la sociedad*, Madrid, "*Revista de Occidente".*

Lenin, V. I.:, *El Estado y la revolución,* en *Obras completas,* Bs. As., Cartago, 42 vols., vol. 25.

Locke, J.:, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

— *Sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar.

Lukács, G., *El asalto a la razón,* México, FCE.

— *Goethe y su época,* Barcelona. Grijalbo.

— *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo.

Marcuse, H.: *Razón y revolución,* Caracas, Universidad Central de Venezuela.

[440] Versiones castellanas de los títulos que aparecen seguidos de *** a lo largo de la obra.

Martin, A. von: *Sociología del Renacimiento,* México, FCE.

Marx, K., *Cartas a Kugelmann,* Buenos Aires, Devenir.

— *Contribución a la critica de la economía política*, Bs. As., Estudio.

— *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Bs. As., Ediciones Nuevas.

— *El Capital,* Madrid, Aguilar; México, FCE, 3 vols.; Bs. As., Cartago, 3 vols.; Bs. As., Siglo XXI, 14 vols.

— *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* Buenos Aires, Claridad; Barcelona, Ariel.

— *La guerra civil en Francia,* Barcelona, Ediciones de Cultura Popular.

Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana,* Montevideo, Pueblos Unidos; Barcelona, Grijalbo; Barcelona, Cultura Popular.

Mill, J. S., *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, México, Herrero Hnos.

— *Sobre la libertad*, Madrid, Aguilar.

Pirenne, H., *Historia social y económica de la Edad Media,* México, FCE.

Prescott, W. H., *Historia de los reyes católicos don Fernando y doña Isabel,* México, Compañía General de Ediciones.

Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar.

Tawney, R. H., *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Dédalo.

Tocqueville, A. de, *El antiguo régimen y la revolución,* Madrid, Guadarrama.

Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

— *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.